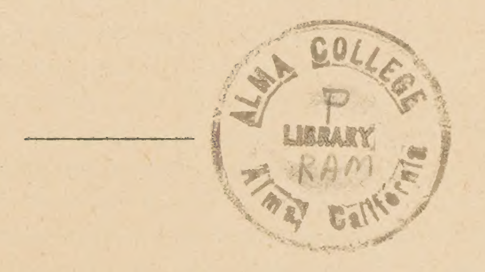
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

TRENTE-UNIÈME ANNÉE

1955



DIRECTION : 22, Rue des Fleurs, TOULOUSE
C.C.P. n° 658.71, Toulouse

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

Dépôt à Paris : Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (VIe)

NOTRE CROISSANCE DANS LE CHRIST

Saint Paul l'affirme (*Ephes.* 4, 11-16) : notre croissance dans le Christ est le but qui commande l'édification de son corps mystique ; elle est aussi la loi de cette édification. Sa structure tout entière et chacun de ses éléments tendent à assurer cette croissance. Le Corps mystique, en vertu même de sa structure, coopère à sa propre édification. Il tend à son achèvement : ses membres y travaillent ensemble, chacun selon sa mesure, et, grâce à leur concours, le corps entier croît dans la charité (1).

Il importe à chacun d'entre nous de connaître avec toute l'exactitude possible en quoi consiste la croissance du Corps mystique. Le progrès même de cette croissance y est intéressé. Demandons-nous donc quel en est le principe et comment elle s'accomplit.

I. — La croissance par imitation du Christ

On pourrait dire *a priori* que la croissance du Corps mystique consiste dans une ressemblance morale progressive avec Celui qui en est le Chef (2). Que de fois l'Apôtre a parlé de la nécessité de nous conformer au Christ ! Ne donne-t-il pas en modèle son propre effort à s'y appliquer : *« Imitatores mei estote, sicut et ego Christi »* (1 *Cor.* 4, 16 ; 11, 1) ? Et plus expressément encore, l'épître aux Philippiens (2,5) n'exhorte-t-elle pas les disciples de Paul à

(1) L'encyclique « *Mystici Corporis* » (A.A.S. XXXV, 1943, 200, 208, 241) traite de la manière dont les membres contribuent à la croissance du corps mystique. Rendant compte de l'ouvrage du P. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, le P. Lebreton (*Recherches de Sc. Rel*, XXXIII, 1946, 236-238) met bien en lumière les rapports de la vie du chrétien avec les destinées de l'humanité.

(2) Voir à propos de l'obligation d'imiter le Christ l'article du P. H. Pinard de la Boullaye, *L'Imitation de Jésus-Christ dans le Nouveau-Testament*, RAM, XV, 1934, 333-358.

faire passer en eux les dispositions intérieures qui furent celles du Christ Jésus?

Qui dit « croissance », cependant, va bien au delà de cette conformité morale et de son progrès. « Croître » ne consiste pas seulement à faire effort pour se grandir et se rapprocher de son modèle. On ne progresse pas davantage en s'enrichissant du dehors, en acquérant par accroissement extrinsèque, en s'appliquant quelque chose d'hétérogène. La croissance suppose un mouvement partant de l'intérieur, elle est le résultat d'une poussée, l'effet d'une tendance foncière, d'un élan spontané. Elle signifie le mouvement même de la vie ; elle ne s'explique que par un principe interne qui déclanche une activité et porte l'être à se rapprocher constamment du but qu'il veut atteindre. Quel sera ce but? On peut le concevoir selon différents ordres de nature. Ce peut être un « type », c'est-à-dire une forme d'être déterminé. Dans ce cas, il n'est pas nécessaire de la connaître pour la réaliser : dès notre entrée dans l'existence, nous nous acheminons sans effort conscient, sans volonté explicite, vers la réalisation d'une forme humaine qui est le « type » propre de notre race, le « type » de notre famille. Nous voilà insérés, sans que nous y pensions même, dans un ensemble plus ou moins différencié, caractérisé par des traits communs que les dissemblances individuelles, même nombreuses, ne détruisent pas totalement.

Cette croissance doit donc son développement à un principe vital qui est d'ordre purement physique. Nous n'en sommes pas directement responsables. Elle tient à notre nature et son dynamisme ne dépend pas de notre volonté. L'alimentation, les soins que nous prenons ou que nous recevons, que font-ils sinon simplement conserver en nous ce principe vital, entretenir sa puissance d'action, polariser son exercice vers la fin qui lui est assignée : l'épanouissement de notre vie organique.

Si nous considérons notre vie morale, nous la voyons elle aussi susceptible de progrès et, par conséquent, de croissance. Le but qui la définit est d'ordre moral. Il consiste à reproduire en moi un idéal, c'est-à-dire, une manière de penser et d'agir qui m'est connue d'avance et que je re-

cherche délibérément, volontairement. Cet idéal affecte ma conduite, inspire mon comportement habituel, et, pour autant, marque ma vie d'un caractère distinctif. Sans doute pourrait-on l'obtenir par une reproduction purement extérieure, par un conformisme apparent, par une imitation du dehors : gestes sans conviction, affectations simulatrices. On n'obtiendrait ainsi que du « plaqué », rien qui ajoute réellement à la nature, rien qui augmente la valeur ou tende à la plénitude de la vraie vie morale. Le mouvement, ici comme sur le plan de la vie physique, doit venir du dedans. Où réside son principe vital ? Nulle part ailleurs que dans une connaissance affectueuse, dans une volonté tendue par l'effort vers le modèle à reproduire, dans l'élan qui la porte.

Telle est en chacun de nous la loi du progrès de la science et de la vertu. Nous la retrouvons dans ces êtres collectifs que nous appelons des familles humaines. Le principe qui règle leur organisation et leur développement est un principe interne. Quel est-il ? N'est-ce pas la connaissance d'un idéal commun, l'admiration qui réunit les âmes autour de lui, la poursuite de sa réalisation par l'imitation en commun d'un prototype, précurseur, initiateur ou maître, qui en incarne la perfection ? Ne voyons-nous pas dans les familles naturelles les enfants copier d'instinct les attitudes de leurs parents, en partager les tendances, les jugements et les goûts ? Ils acquièrent ainsi la physionomie morale qui s'ajoute à leur physionomie physique et fait ressortir leur dépendance originelle : quel bonheur réciproquement partagé pour le père et pour la mère de se retrouver en eux et de se survivre en eux !

Il n'en va pas autrement de ces autres familles — familles spirituelles celles-là — que sont les congrégations ou les ordres religieux. De quoi dépend leur prospérité ? A quoi tient leur développement ? L'application qu'apportent leurs membres à prendre exemple sur leur fondateur, à conformer leur vie personnelle et leurs activités collectives selon ses principes d'action, les prescriptions qu'il a formulées, les directives qu'il a données. Ils ont beau se distinguer par leurs origines, leur caractère personnel, leurs aptitudes, un même esprit se dégage de leur commu-

nauté de vie; il s'affirme et se manifeste, suscitant le progrès et favorisant l'épanouissement d'une physionomie morale bien déterminée. Grâce à cette communauté d'esprit les fondateurs se survivent : ils se reconnaissent dans l'élan collectif qui tend à réaliser la forme de vie spirituelle ou l'idéal apostolique dont ils ont formé le modèle par leurs exemples ou, tout au moins, tracé l'esquisse par leurs écrits.

Or, l'Eglise est la plus grande de ces familles religieuses; elle est le milieu générateur qui les englobe et les vivifie toutes. La vie morale dont elle vit elle-même est commune à tous ses membres. Ses progrès dépendent de leurs réalisations personnelles, c'est-à-dire, des efforts qu'ils dépensent pour vivre cette vie à la manière voulue et vécue par son Fondateur lui-même.

Quel est donc le principe immédiat de la vie de l'Eglise? Il se trouve simultanément en elle et dans ses membres.

Il est en elle, parce qu'elle a été instituée pour conserver, pour répandre et faire fructifier la doctrine morale et religieuse de son fondateur. Elle a été organisée en vue de l'animation rayonnante de son message.

Ses membres eux aussi possèdent cette même vie. La foi dans la Parole du Christ, l'attachement à sa personne ne sont-ils pas comme les deux soutiens et les deux ressorts de leur vie morale et religieuse?

Le fidèle, celui qui est du Christ et de l'Eglise, vit de sa foi. Qu'est-ce à dire, sinon que la foi lui fait reconnaître dans l'Eglise la maîtresse de vie infaillible, disons plus, la mère qui l'engendre à la vie chrétienne et qui, par son magistère doctrinal comme par la force de ses sacrements, travaille à le faire grandir. La foi anime sa confiance; elle commande sa soumission d'enfant de l'Eglise aux pasteurs et aux docteurs; elle lui est garant que ceux-ci ont été établis par le Christ afin de le protéger contre les périls, afin de le soutenir au milieu des obscurités, en face des surprises de l'existence. La foi lui fait découvrir dans tous les membres du corps social auquel le baptême l'agrège, des frères appelés à partager le même héritage, le commun patrimoine fondé par le Christ, et cela malgré la diversité

des langues et quelle que soit la place assignée à chacun dans l'Eglise.

L'Eglise, de son côté, n'existe que pour faire connaître et aimer le Christ. Elle ne s'interpose pas entre ses membres et Lui. Bien plutôt s'ingénie-t-elle à susciter les contacts : elle le leur donne à contempler; elle attise dans leur cœur un véritable amour envers lui. Dans leurs combats, elle les initie à trouver la force dans l' « auteur et le consommateur de leur foi »; elle les incite à tenir leurs yeux fixés sur lui : « *Per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum* » (*Heb.* 12, 12). Elle leur montre ce Jésus qui les invite à le suivre, qui leur demande de tout quitter pour s'attacher à sa personne. Et eux, épris du Christ, en effet, font profession publique de ne plus rien savoir en ce monde que le Christ. Ils ne veulent plus avoir d'autre norme d'appréciation, d'autre guide dans leurs recherches que sa lumière. A la lettre, sa charité les envahit; elle les presse, elle les entraîne. Une pensée les aiguillonne sans cesse : il s'est donné par amour ; par amour il s'est livré pour tous ! Les yeux fixés sur lui, ils s'attachent à ses pas; ils le suivent dans la voie où il les précède. Plus ils se rapprochent de lui, plus ils ressentent l'éloignement qui les en sépare encore. Ils ne comptent pour rien ce qu'ils ont déjà donné pour répondre à son amour. Ils s'élancent en avant remplis d'une ardeur sans trêve renouvelée (3). Toutes les vertus les sollicitent à la fois. Ils les contemplent en lui et les plus austères leur deviennent aimables ; elles leur paraissent faciles. Ne cherchons pas ailleurs la source de leur intrépidité, le soutien de leur constance. Ils s'acharnent ainsi dans la poursuite de la perfection chétienne; leur zèle apostolique est inlassable. Que les obstacles se multiplient, que les embûches s'accumulent, que les tentations, que les épreuves les assaillent et que les hommes y ajoutent leurs railleries, leurs menaces ou leurs coups, eux demeurent inconfusibles. Ni la faim, ni la nudité, ni les dangers, ni le fer ni le feu ne parviennent à les séparer de la charité du Christ. Ils triomphent de toutes ces oppositions à

(3) *Philipp.*, 3, 12-14.

la manière de l'Apôtre : parce que le Christ les a aimés (4).

Comme celle du Christ, leur charité se fait patiente ; elle est pleine de bénignité ; ni envieuse ni fanfaronne, elle ne s'enfle pas d'orgueil ; elle ne cherche pas son avantage ; elle ne s'irrite pas ; elle excuse tout ; elle espère tout et supporte tout ; elle entreprend et aucun insuccès ne la lasse ou la décourage. Il y en a qui la méconnaissent, il y en a qui abusent d'elle : à ceux-là mêmes elle ne songe qu'à prodiguer ses bienfaits (5). Elle ne veut pas d'autre joie ni d'autre triomphe que de les attirer à force de bonté et de les amener à croire à la charité du Christ.

Telles sont quelques-unes des ascensions d'ordre moral et religieux que provoque la charité du Christ ; tels sont les progrès qu'elle suscite, ou du moins qu'elle est capable d'entraîner à des degrés divers. N'en cherchons pas le principe immédiat ailleurs que dans la foi ardente à sa parole, dans l'amour passionné de sa personne. Voilà quels sont les fruits que les leçons et les exemples donnés par le Christ sont propres à produire dans les âmes sous l'impulsion de constantes grâces actuelles dont le secours féconde leurs efforts.

Ce sont ces fruits que l'Eglise aime à mettre en lumière quand elle propose quelqu'un des siens à la vénération des peuples. Comment apprécierait-elle le degré de leur attachement au Christ et la valeur de leur vie en lui autrement qu'en s'en rapportant à l'héroïcité de leurs vertus ? N'est-ce pas Jésus lui-même qui en a fixé le critère en disant qu'on juge de l'arbre aux fruits qu'il porte ? Ils attestent, à coup sûr, la plénitude véritable de la vie chrétienne ; mais l'Eglise, lorsqu'elle recueille ces fruits et les exalte, songe moins à la gloire de ceux qui les produisent qu'au profit de leurs frères dans le Christ. Elle les reverse en quelque sorte au fond commun, où les saints ont puisé. C'est ainsi que, même après leur mort, les membres glorifiés de l'Eglise concourent au progrès de tous les autres membres en les entraînant dans la voie qu'eux-mêmes ont suivie.

(4) *Rom.*, 8, 38-39.

(5) 1 *Cor* , 13, 1-13. Voir la paraphrase qu'en donne le P. Prat en s'inspirant de saint François de Sales, *Théologie de saint Paul* II, 406-407.

II. — La croissance par l'union avec le Christ

Nous venons d'évoquer les progrès merveilleux accomplis dans l'Eglise pour ressembler davantage au Christ. Avons-nous atteint à sa source la croissance « dans le Christ » dont parle saint Paul? En eux-mêmes, ces progrès semblent attester uniquement la vitalité durable de l'Eglise et sa conservation, dont l'assistance du Saint-Esprit est le garant. On pourrait considérer sa doctrine, l'enseignement moral et religieux dont elle a reçu le dépôt, comme excellemment propre à galvaniser les âmes; on pourrait la regarder elle-même comme la plus haute école concevable de vertu et de sainteté ; on pourrait imaginer que, maintenu par elle présent devant l'intelligence des hommes, offert à leur affection, le Christ lui-même continue à exercer son prestige et à rayonner au cours des siècles sa puissance d'entraînement. On pourrait, d'ailleurs, convenir que par ses sacrements ou par les grâces dont il est prodigue, le Christ soutient efficacement les siens, qu'il les aide, qu'il les relève dans leurs chutes et les maintient dans la poursuite de l'idéal dont il est l'instigateur et le parfait modèle. Leurs ascensions par le chemin du sacrifice où il les a précédés trouveraient alors une explication satisfaisante dans leur admiration pour ses leçons et leur attachement à sa personne. Une telle montée ne serait qu'un témoignage perceptible d'une vie religieuse profende intensément développée.

Qui s'en tiendrait à cette observation superficielle des phénomènes de sainteté ainsi constatés, fût-ce avec l'admiration la plus sincère, serait loin de découvrir le principe ultime et adéquat d'où ils dérivent. A ne considérer l'Eglise que comme une société religieuse destinée par son fondateur à entretenir dans ses membres uniquement la fidélité aux leçons et aux exemples de celui-ci, on risquerait de fausser totalement ses intentions. Non, le Christ n'a pas simplement fait de l'Eglise la légataire de sa sagesse; il ne lui a pas seulement confié le culte de sa personne, l'administration de ses sacrements. Les organes dont il l'a dotée n'ont pas pour fin unique de sustenter par l'effet psychologique de leur action la vie morale et religieuse de ses membres.

Ce que le Christ a voulu, lorsqu'il a fondé l'Eglise, c'est lui infuser une vie qui ne trouve nulle part ailleurs ici-bas son équivalent, une vie qui est d'un ordre supérieur, transcendant toutes les énergies biologiques et qui met l'Eglise dans une sphère qui la distingue de tout autre groupement humain. Voilà donc où il faut s'arrêter et se pencher si l'on veut saisir dans sa vérité et comme dans son jaillissement l'intention du Sauveur à notre égard lorsqu'il nous appelle à vivre dans son Eglise. L'exercice de nos facultés, avons-nous dit, suppose au plus profond de notre être un principe vital qui fait de nous des êtres vivants. De même les actes de vertu accomplis dans l'Eglise dérivent de notre foi et de notre attachement au Christ. Mais ils supposent eux aussi la présence au fond de notre âme d'un principe vital auquel ils doivent leur caractère distinctif d'actes de vertus chrétiennes.

Qu'est, en vérité, ce principe? Il n'est pas autre que le Christ lui-même. Ne disons donc pas seulement que le Christ est un personnage modèle, celui que les saints de son Eglise s'appliquent à reproduire. Il est davantage encore. Il est la source d'où jaillit leur énergie spirituelle, le pain dont s'alimente leur vertu. Il est, en toute vérité, celui qui, par sa présence et par son action personnelle, communique la vie surnaturelle dont vivent ceux qui appartiennent à son Eglise. Il est, à la lettre, peut-on dire, le lien organique, bien que spirituel, par lequel il se les attache à lui-même tout en les unissant les uns aux autres, afin de constituer le « corps mystique » dont il est à la fois le chef et l'animateur. L'union mystérieuse ainsi réalisée est à l'image de celle qui unit le Christ à son Père : « Qu'ils soient un comme vous et moi nous sommes un ; moi en eux et vous en moi, pour qu'il soient consommés dans l'unité » (*Jo*.17, 22 23). Et voici maintenant l'écho de cette prière, l'accomplissement de ce souhait : la doctrine de saint Paul sur le corps mystique du Christ ou de l'Eglise.

Le fondement de cette doctrine est contenu tout entier dans le fait de l'habitation du Christ en nous. Sans doute, ici, ne devons-nous pas considérer le Christ uniquement dans sa chair. Il faut élever nos regards et envisager le Christ dans sa divinité. Il est Dieu, Fils de Dieu, substantielle-

ment un avec le Père, émettant et envoyant avec lui l'Esprit-Saint. Ne nous étonnons donc pas d'entendre l'Apôtre parler indifféremment de l'habitation en nous du Christ ou de l'Esprit-Saint. Habitant en nous ils y sont principe de vitalité, foyer d'une vie nouvelle (*Rom.* 8, 9-11). Nous devenons ainsi de véritables temples de Dieu. Le Sauveur ne l'a-t-il pas affirmé : nous avons en nous la Trinité tout entière : « *Si quis diligit me, ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* » (*Jo*, 14, 23). Quelle venue ! Quelle présence ! Quelle habitation ! La Sainte Trinité est là ; mais cette présence diffère essentiellement de sa présence dans l'universalité des êtres. Non pas qu'elle y supplée, mais elle s'y ajoute et produit des effets nouveaux, essentiellement nouveaux : une ressemblance réelle avec chacune des Trois Personnes, ressemblance inscrite dans la substance même de notre âme. Les Trois Personnes elles-mêmes y gravent leur image, nous dirons, pour reprendre une analogie traditionnelle : un peu comme le fait un cachet dans la cire. Précisons seulement que cette ressemblance divine comporte un pouvoir de connaître et d'aimer grâce auquel, au moins à certains moments, l'âme saisit, goûte, expérimente de quelque manière au plus profond d'elle-même les Trois Personnes dans l'acte même de leur donation voulue à cet effet (5 bis).

Tel est, formellement, le principe de vie dont se réclament les membres du corps mystique. Ce principe n'est pas seulement quelque chose de divin : il est Dieu lui-même. Comment n'admirerait-on pas le caractère transcendant de cette union, la solidarité étroite qui en résulte pour tous ceux qui la partagent ?

Nous avons dit qu'il existe d'autres sociétés qui sont aussi des êtres collectifs. On peut dire d'eux qu'ils constituent des corps animés d'un esprit qui les distingue les uns des autres. Cet esprit commun à leurs membres peut leur venir d'une même source. Leur unité n'en est pas moins d'ordre uniquement moral. Elle tient toute à l'application personnelle de chacun à conserver et à entretenir en soi le

(5 bis) Cf., dans RAM, 1954, l'article du P. Boularand, *La mission invisible du Fils*, p. 297-323.

principe dont elle dépend. Les enfants nés d'un même père ont tous en lui leur origine. Chacun d'eux cependant est animé par un principe vital distinct : ce principe n'est pas en eux celui de leur père, ni un principe commun à tous participé physiquement par chacun. Les membres d'une même famille jouissent d'un développement vital autonome : il n'y a pas de lien organique entre leur père et eux, chacun a sa vie propre, indépendante de la vie paternelle. Un lien demeure, cependant, entre parents et enfants et entre frères selon la nature : un lien moral et affectif, celui qui les rapproche dans l'amour et les attache à un patrimoine spirituel dont ils sont fiers et jaloux. Disons-en autant des familles religieuses : un même esprit en réunit les membres ; chacun d'eux le puise à une source commune, mais il appartient à chacun d'en vivre réellement selon la mesure de sa fidélité à s'en inspirer pour sa conduite personnelle.

Le corps mystique du Christ a lui aussi son esprit caractéristique : l'esprit chrétien que chacun des membres doit s'efforcer de faire passer dans sa conduite. Mais il y a plus. Un principe vital, physiquement le même, existe en tous et en chacun. Nous l'avons vu, les mêmes Personnes divines se communiquent à tous : elles les vivifient tous et forment le lien objectif qui les réunit tous. Ne considérons que la seconde de ces divines Personnes : le Christ, par sa divinité, en se les unissant à lui-même, les unit entre eux. Ne parlons donc plus ici d'une union simplement morale ; il s'agit d'une union ontologique. Toutefois, nous ne pouvons pas nous en tenir à une participation commune de la divinité du Christ. Une participation de cette sorte ne suffirait pas à expliquer la réalité du corps mystique. A ce corps il faut un chef de même nature que ses membres, et, ce chef, le Christ ne l'est pas au titre de sa divinité. Il ne l'est que comme possèdant la même nature que la nôtre et l'animant de la même vie divine qu'il nous infuse à nous-mêmes.

Nul ne l'a mieux expliqué que saint Augustin : la vigne et ses rameaux doivent être de la même nature. Le Fils de Dieu consubstantiel au Père, possède une nature divine qui n'est pas la nôtre. Dans son incarnation il s'est fait

homme; en lui notre nature est devenue une vigne dont nous puissions être les rameaux (6). De même, le Fils de Dieu, en s'incarnant, est devenu la tête d'un corps dont nous puissions devenir les membres. Merveilleux effet de l'Incarnation : une communauté de vie est devenue possible entre le Christ et nous : communauté selon la nature, puisqu'il est notre frère en l'humanité, et communauté surnaturelle aussi, se fondant sur la grâce sanctifiante, fruit pour nous de notre régénération et, en quelque sorte, nature de surcroît. La grâce, en effet, élève nos énergies vitales à un ordre supérieur; elle transforme nos vertus naturelles en les divinisant. La grâce sanctifiante dans le Christ a exercé aussi son dynamisme : elle s'est conjuguée intimement dans sa nature humaine avec la grâce de l'union hypostatique. Sans doute, ne parlerons-nous pas pour le Christ de filiation adoptive. Ce terme ne convient qu'aux hommes rachetés. Il y a entre le Christ et son Père une filiation propre et naturelle qui rend impossible la simple adoption gratuite, mais, hormis cette filiation imparfaite, le Christ a vécu comme homme la même vie de grâce que nous. Il a reçu les vertus et les dons qui découlent de cette grâce avec plénitude et il les a reçus pour nous les communiquer. Ne fallait-il pas que nous les recevions nous-mêmes de lui? Ainsi est-il devenu, pour chacun des membres de son corps mystique, la source directe de ces biens surnaturels. Il les leur a mérités par son sacrifice, mais lui-même aussi les leur dispense soit par le canal de ses sacrements, soit par ses inlassables « interpellations » auprès de son Père.

On le voit : le Christ est à la fois le chef et le moteur de son corps mystique, de ce corps dont nous sommes les membres. Il est homme : il possède lui-même en cette qualité la vie dont il est le principe comme Dieu. Or cette vie, il nous la faii partager. Entre lui et nous circule donc une vie qui nous est doublement commune. La vie de la grâce qui anime ses membres n'est pas seulement en lui de même

(6) « Unius naturae sunt vitis et palmites. Propter quod, cum esset Deus, cujus naturae non sumus, factus est homo ut in illo esset vitis humana natura, cujus et nos homines palmites esse possumus » *In Jo.*, 15, 1-3, PL. 35, 1839.

nature qu'en eux ; elle jaillit de lui comme de sa source et les vivifie d'un flot incessant.

Concluons que notre incorporation au Christ est faite d'une double relation avec lui : il est présent en nous comme Dieu et cette présence crée un lien substantiel entre lui et nous ; comme homme il a vécu de la vie divine dont nous vivons à notre tour grâce à lui. Nous avons dit que la première de ces relations est d'ordre ontologique ; la seconde, fruit de notre régénération, ne consiste pas uniquement en une refonte de notre être ; elle oriente aussi des opérations ordonnées à l'imitation. Ne perdons pas notre temps à rechercher si l'une prime l'autre et laquelle (7). Nous les distinguons, mais elles sont dans la réalité inséparables. Elles concourent ensemble à faire de nous des enfants de Dieu et des membres du corps mystique du Christ. On ne saurait être l'un sans l'autre. Pas davantage pourrait-on vivre de la vie de la grâce si l'on n'en possédait le principe dans son âme. Or, ce principe, nous l'avons dit, ce sont les Trois Personnes.

Maintenant que nous avons rappelé en quoi consiste notre incorporation au Christ, nous allons pouvoir préciser la question de notre « croissance dans le Christ ». Elle ne peut s'expliquer autrement que par notre participation constante et de plus en plus intime à cette double relation qui fait du Christ le chef du corps mystique et de nous ses membres. La question de notre croissance spirituelle se pose à nous sous un double aspect ; un aspect génétique qui envisage notre participation à la vie du Christ dans son origine, sa conservation et son développement ; un aspect intentionnel qui regarde nos dispostions subjec-

(7) Si l'on a en vue son importance et l'influence qu'elle exerce, nul doute que ce ne soit la première de ces relations qui l'emporte. Elle est le principe de la seconde. Si l'on se place dans la perspective de l'exécution, on peut en discuter. Beaucoup de théologiens estiment que nous devons à la grâce sanctifiante la présence des Trois Personnes divines. Selon nous, il parait plus logique et plus conforme à la pensée commune des Pères de l'Eglise d'assigner ici encore la première place à la présence substantielle en nous de la divinité. C'est à cette présence que nous devons notre régénération et notre ressemblance avec les Personnes trinitaires : l'application du sceau précède logiquement l'image qu'il laisse de lui-même dans la cire...

tives : pouvons-nous contribuer pour notre part à cette croissance et dans quelle mesure?

Rappelons tout d'abord que la vie du Christ en nous est un don absolument gratuit. La production de la grâce en nous est indépendante de toute causalité positive de notre part. Elle s'établit dans nos âmes sans que nous puissions influer directement sur sa naissance. L'enfant, dès son baptême, en bénéficie. Son incorporation à l'Eglise suppose qu'il est né à la vie de l'Esprit. Pour l'adulte, son incorporation requiert des dispositions préalables, qu'il actualise par l'exercice de la foi, par le regret de ses fautes, par la ferveur de sa charité. Mais cette exigence ne contredit en rien la gratuité de l'infusion surnaturelle. L'entrée en participation de la vie divine n'est pas accessible à nos efforts, quelque parfaits que nous les supposions; elle est au delà de nos mérites et ceux-ci ne constituent jamais un droit véritable à y être admis. Que font donc ces dispositions subjectives? Elles ont un effet négatif : elles écartent les obstacles, elles établissent un état d'âme, un climat favorable à l'accueil du don divin et la foi nous enseigne que Dieu a promis de ne pas laisser stérile notre bonne volonté, et de la combler par sa présence. Saint Augustin ne dit-il pas que le Saint-Esprit habite parfois chez certains adultes à leur insu? Il habite en eux parce qu'il travaille, sans qu'ils s'en aperçoivent, à faire d'eux des temples de Dieu, ses propres temples, qu'il continue à parfaire, une fois même qu'il les a bâtis (8).

Cependant l'Esprit-Saint ne fait pas tout! Il nous appartient de conserver l'union avec le Christ Dieu et Homme, de la conserver comme une source de vie ou de n'en retenir que des apparences superficielles. On peut, en effet, maintenir avec lui le lien de la foi, garder une place dans la structure visible de son Corps mystique, ne pas rompre avec l'Eglise et cependant n'être qu'un membre mort de ce corps. Qu'ils sont hélas! nombreux, ces membres privés

(8) « Non cognoscebant Spiritum Sanctum qui habitabat in eis;... nondum poterant habitatorem suum cognitione percipere. . Habitare autem ideo et in talibus dicitur quia in eis occulte agit ut sint templum ejus, idque in proficientibus et proficiendo perseverantibus perficit ». (*Epis.* 187 seu *Liber de praesentia Dei*, 7, 26-27, PL 32, 842.

de vie ! Dieu n'habite plus ces temples désaffectés : le péché mortel l'en a expulsé ; la foi en eux est stérile et leur soumission à l'Eglise sans réalité vivifiante.

A côté des membres morts, Dieu aperçoit bien des membres débiles. Ils font songer à ces êtres chétifs que la vie n'abandonne pas tout à fait, mais qu'elle soutient à peine. Un souffle suffirait à les renverser. Ce sont des rameaux qu'une faible écorce retient encore au tronc, mais qui n'en reçoivent la sève que par quelques rares et minces fibres. Il en est de ces membres du Christ un peu comme des membres d'un corps organique. A quelle condition sont-ils alimentés par l'énergie vitale qui circule dans ce corps ? S'ils n'adhèrent pas étroitement à sa structure vivante, s'ils ne sont pas rattachés étroitement au système digestif et circulatoire, ils dépérissent rapidement ; ils sont sans force et deviennent même incapables de mouvement si les vaisseaux qui leur portent la vie s'atrophient. Notre croissance surnaturelle dans le Christ suppose notre adhérence au Christ. Par quels moyens ? Nous touchons ici à l'organisation concrète de notre vie spirituelle, nous répondons au problème pratique de notre croissance dans le Christ.

III. — L'exercice des vertus théologales

Nous l'avons vu, la première condition de notre adhésion au Christ c'est la foi. Elle est le lien indispensable qui met l'âme chrétienne en conmunication avec la source de vie surnaturelle dont elle s'abreuve. Indispensable pour y accéder, la foi est également nécessaire pour assurer le contact requis afin que la vie se maintienne et s'accroisse. Elle n'est pas, en vérité, le principe immédiat de cette vie ; elle ne la produit pas par elle-même, mais elle l'accueille quand Dieu la verse et elle l'appelle ; quand elle s'y trouve, elle lui permet de fructifier. C'est ce que saint Paul signifiait aux Ephésiens quand il leur confiait le vœu qu'il formait pour eux : « Puisse le Christ habiter par la foi en vos cœurs ! » (*Ephes.* 3, 17). Par là, mais par là seulement, il leur faisait espérer que la plénitude même de Dieu les remplirait (*ibid.* 19).

A la foi également se rattache la promesse du « pain de vie », dont le Sauveur nourrit la croissance des âmes en

lui. Sans la foi elles n'en profiteraient pas : « la chair et le sang » ne leur serviraient de rien : la vertu vivifiante qu'ils possèdent ne produit ses effets que si l'on croit en elle. La foi ouvre les âmes à la vie ; elle affermit en elles cette vie et lui permet de croître.

Mais la foi que nous invoquons ici est moins l'acte d'adhésion aux vérités révélées qu'une application constante à vivre sous l'influence de ces vérités : nous parlons de la vie de foi, qui suppose l'effort fait pour s'approprier les réalités surnaturelles signifiées par les vérités surnaturelles connues par la révélation. Cette foi vivante procède de l'irradiation intérieure de la lumière infuse et de sa projection au dehors sur le monde ambiant et sur les hommes qui nous entourent.

De cette foi l'épître aux Hébreux célèbre les audaces et la sérénité. Les patriarches qui en ont vécu y ont puisé leur intrépidité et le pouvoir de discerner l'invisible dans l'apparence des choses visibles, ainsi qu'il est dit de Moïse : « *Invisibilem tanquam videns sustinuit* » (*Heb.* 11, 27). Nous lui devons, à notre tour, de découvrir à travers les événements du temps les desseins providentiels : « *Argumentum non apparentium... Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei* » (*ibid.* 11, 3).

La foi n'est pas seulement lumière. Elle est affectueuse et confiante. Elle fait pénétrer et goûter. Elle crée une optique nouvelle, on pourrait presque dire : une optique divine qui nous fait apprécier toutes choses selon que la foi nous dit que Dieu les voit. Le mot de saint Paul est ici à sa place : « *Conversatio nostra in caelis est* ». La vie de foi nous transporte dans une sphère qui surplombe les choses de la terre ; c'est de là qu'elle nous enseigne à considérer la cité passagère d'ici-bas et les événements où nous nous trouvons engagés.

Snobisme, dira quelqu'un, vue de l'esprit, abstraction notionnelle où vous vous complaisez. En aucune manière, répondons nous. Sous la conduite de la foi, l'âme toute entière s'élève vers les hauteurs et aperçoit la relativité d'un monde qui ensorcelle et captive ceux qui le regardent d'en bas. Déprise de sa fascination, elle désire les choses célestes et se prend à les contempler.

L'une des premières découvertes du chrétien attentif à sa foi n'est-elle pas celle des liens qui unissent les hommes entre eux et les rattachent au Christ lui-même? N'est-ce pas la réalité de ce corps mystique qui le rapproche de ses frères dans la foi? Est-ce que le désir ne naît pas en lui de communier toujours plus intimement à ce même idéal qu'il partage avec eux? La charité fraternelle, voilà bien en effet un élément essentiel de solidarité dont le progrès est un signe indiscutable de croissance dans le Christ.

Ne revenons pas sur les éloges que nous avons déjà vu décerner à cette vertu dont l'Eglise se glorifie comme d'un privilège qui authentique sa transcendance. Elle est un des fruits distinctifs de l'enseignement du Christ; elle procède de ses préceptes catégoriques, de ses exemples. Mais c'est trop peu dire. Sa source est plus profonde. Elle s'épanche à l'intime des âmes et s'alimente de la présence du Christ en elle. Il est le Dieu-charité et ceux en qui il habite sont comme les témoins vivants de son amour : il les a créés, rachetés. En eux, c'est lui qui se donne à aimer sans limites. Qui ne reconnaît pas cette source intérieure de la charité chrétienne n'en comprend pas le vrai caractère. Son admiration pour les manifestations extérieures qu'il en perçoit est vaine. Il n'a pas lu saint Paul ou n'a pas saisi sa pensée; le comble de la charité divine est d'avoir répandu dans nos cœurs le Saint-Esprit qui en est le principe (*Rom.* 5, 5).

Mais, avons-nous dit, cette présence ontologique du Christ en nous est le don divin de la grâce. Il ne dépend pas de nous du moins immédiatement. En quoi consiste donc notre contribution personnelle à notre croissance spirituelle? C'est ce que nous avons appelé tout à l'heure l'aspect intentionnel qu'elle comporte.

Rappelons-nous le mot de saint Paul : « *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est* » (1 *Cor.* 6, 17). Ne cherchons pas cette « unité de l'esprit » ailleurs que dans la conformité de nos vouloirs et de nos goûts avec ceux que nous révèlent les enseignements du Christ, ses conseils et ses inspirations intérieures. L'Esprit de Dieu, dans les âmes, n'est pas inactif : il éclaire, il suggère, il invite, il presse. Principe d'unité dans le corps mystique, il agit dans chaque

membre par des impulsions ordonnées en vue d'un accord toujours plus complet entre eux et leur chef. Le secret du progrès spirituel est là : il concerne à la fois les membres et le corps tout entier. Aussi saint Paul insiste-t-il sur la docilité à l'Esprit qui est la garantie de la croissance dans le Christ : « ne pas contrister l'Esprit, ne pas l'éteindre » (*Ephes.* 4, 30 ; 1 *Thes.* 5, 19), telles sont ses recommandations ; elles font écho à sa déclaration formelle : ceux qui se laissent « agir » par l'Esprit de Dieu deviennent par là même « fils de Dieu » (*Rom.* 8, 14).

On voit que l'adhésion au Christ atteint sa perfection dans cette conformation au Fils qui répond au désir le plus catégorique du Père. Le chrétien ne pourrait prétendre à une élévation si sublime si le Père ne lui communiquait son Esprit pour l'y faire parvenir. L'habitation des Trois Personnes divines en son âme est ordonnée à cette divinisation qui le rend participant de la vie trinitaire elle-même.

Mais l'initiative divine appelle en contrepartie une réponse du chrétien. Il doit se mettre en quelque sorte au diapason des prévenances de la Trinité Sainte. Comment cela ? La présence de Dieu réclame notre présence à Dieu. Le chrétien se doit de rechercher au plus intime de son âme ce contact avec les Personnes présentes. Elle s'offrent à notre adoration et à notre amour dans ce sanctuaire intérieur. A nous de les y visiter. Cet aspect de la vie chrétienne est bien connu de ceux qui prennent au sérieux les réalités de la foi. La « vie intérieure » leur tient à cœur : ils en acquièrent l'expérience et sont jaloux d'en respecter les exigences. C'est une intimité familière avec le Seigneur qui se développe surtout dans la prière et dans la communion sacramentelle, mais qui se prolonge jusque dans les activités les plus absorbantes. Ce que les auteurs spirituels appellent volontiers la « garde du cœur » prend pour des âmes soucieuses d'adhérer au Christ une importance considérable. Vigilance attentive aux mouvements qui traversent l'âme, elle consiste aussi en des retours fréquents vers le Christ qui vit en nous. Ces « regards » vers Notre-Seigneur présent au dedans de notre âme sont des éléments efficaces de notre croissance en lui. On ne les négligerait

pas sans témoigner d'un certain mépris pour le don qu'il nous fait de lui. C'est au prix de ces actes d'amour répétés que notre appartenance au corps mystique est une réalité agissante. Il servirait peu d'en parler avec conviction si aux paroles ne correspondent des efforts authentiques qui coopèrent avec la grâce de notre vocation chrétienne. Il se crée par ces actes réitérés, entre le Christ et l'âme fervente, des échanges qui constituent un nouveau mode d'union que les théologiens appellent « l'union objective », pour la distinguer de celle que nous avons décrite et qui est présupposée : « union objective », parce qu'elle consiste dans des actes de connaissance et d'amour dont le Christ est l'objet.

Destinée à se consommer dans la vision béatifique, cette union d'amour se réalise ici-bas sous les voiles de la foi. Elle comporte, en conséquence, des alternances de lumière et d'obscurité; elle est susceptible de progrès. Les obstacles dont l'âme fervente a à triompher ne font qu'affermir son amour. Le drame qui se joue au plus intime de l'être dans la recherche ardente de l'hôte qui l'habite s'accompagne parfois du sentiment perçu de sa présence. On se rappelle le mot de saint Paul : « Le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.* 8, 16). Ce sentiment produit dans l'âme comme la certitude expérimentale que l'esprit qui l'anime n'est plus l'esprit de crainte, mais l'esprit d'un enfant aimé de Dieu.

Ce drame intérieur a aussi ses épreuves. Aux clartés obscures de la foi succèdent par moments des troubles qui jettent l'âme dans une sorte de désarroi. Les sens, l'intelligence elle-même lui opposent d'étranges contradictions. Elle s'en voit comme obsédée. Les circonstances, parfois son devoir d'état, la mettent en contact avec des personnes, des idées qui exposent à la ruine l'édifice spirituel qu'elle a jalousement élevé. Sa foi demeure intacte : elle croit que Dieu habite en elle. Elle continue à travailler par amour pour lui. Mais elle se sent étrangement froide à son égard. Elle cherche à rétablir le dialogue : elle n'y parvient qu'avec peine et pour un temps parfois très court. Un rien la distrait. C'est une sécheresse, qui rend la prière douloureuse, presque impossible. Dieu lui fait sentir son

absence, semble-t-il, pour qu'elle prenne conscience du besoin qu'elle a de son Esprit : sans lui elle ne peut s'élever vers Dieu qui est pourtant son trésor et son tout : « De nous-mêmes, dit saint Paul, nous ne savons pas prier; nous ne savons pas ce qu'il convient de demander ». « Mais, ajoute-t-il, pour suppléer à notre impuissance, l'Esprit de Dieu qui habite en nos cœurs, nous suggère lui-même les soupirs et les prières qui vont à Dieu » (*Rom.* 8, 26-27). Ces souffrances intérieures sont aux yeux de Dieu la preuve d'un attachement qui prend l'être tout entier.

Ces alternatives de lumière et d'ombre, de « consolations » et de « désolations », selon les termes consacrés, forment la trame de la vie spirituelle. La persévérance dans l'adhésion au Christ et à sa volonté resserre l'union de l'âme avec lui et la rend plus profonde. La foi en est bien l'élément de base, mais l'amour joue ici un rôle dominant : c'est lui qui fait croître la foi; il a, à sa manière, des intuitions qui dépassent celles de l'intelligence et justifient ses audaces. Sous ses motions on croit voir, alors que la foi nous demande seulement de croire.

Le paradoxe du chrétien est là. Il déconcerte par son courage, il étonne par sa confiance indéfectible. Ceux qui ignorent ou veulent ignorer le motif profond de son attitude, l'admirent et parfois l'envient. Le ferment surnaturel qui anime la vie chrétienne est le secret de ce paradoxe. Ceux qui le possèdent ne songent pas à s'en glorifier. Ils en rendent grâces à Dieu. Leur force réside dans sa présence substantielle en leur être et dans le dynamisme de son amour.

La vie spirituelle que nous venons de décrire se déroule dans la foi commune. Elle ne suppose aucune de ces faveurs particulières par lesquelles la lumière de Dieu semble percer le voile et sa présence se révéler dans une expérience immédiate (9). Ces faveurs sont des grâces de choix. Elles ne sont pourtant pas des critères absolus de croissance spirituelle. Sainte Thérèse, qui en parlait d'expé-

(9) Le P. Gardeil a naguère analysé d'une matière pénétrante cette saisie expérimentale de la présence de Dieu : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 4e partie, quest. 4-5, t. 2, 145-275. Voir aussi J. Lebreton, *Tu solus sanctus*, l. I, c. 3-7, p. 25-108.

rience, considérait comme une illusion le fait d'y aspirer et surtout de s'en faire un mérite. L'Eglise elle-même ne les fait pas intervenir dans ses jugements sur l'héroïcité des vertus qu'ont pratiquées les serviteurs de Dieu. Saint Paul avait déjà posé les bases de cette appréciation : la vraie norme de la vie divine, selon lui, c'est la mortification des convoitises de la chair On est enfant de Dieu dans la mesure où l'on obéit aux impulsions de l'Esprit : « *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* » (*Rom.* 8, 13-14).

Des impulsions de l'Esprit naît un amour qui contraste totalement avec l'amour humain. Celui-ci est ombrageux, inquiet de voir son affection pour l'aimé partagée par d'autres. L'amour humain est égoïste; l'amour qui a le Christ pour unique objet tend à l'exalter devant les autres. Il n'est jamais plus heureux que lorsqu'il voit le Christ de plus en plus connu et aimé. Bien loin de se complaire dans les faveurs que Dieu lui prodigue, l'âme fervente se sent incapable de rendre amour pour amour à son divin bienfaiteur. Elle s'efforce du moins de faire retentir sa reconnaissance et de communiquer sa joie. Saint François de Sales traduit admirablement la véhémence de ses élans : « Voyant qu'elle ne peut souhaiter [à Dieu] aucun agrandissement de sa bonté, parce qu'il en a infiniment plus qu'elle ne peut en désirer ni même penser, elle désire au moins que son nom soit béni, exalté, loué, honoré et adoré de plus en plus » (10). Les psaumes, la liturgie, l'aident à formuler son zèle pour la gloire du Seigneur : « *Confiteantur tibi omnia opera tua et sancti tui benedicant tibi... Laudate eum omnes gentes, laudate eum omnes populi* ».

Et ne croyons pas que ces élans soient réservés à une petite élite d'âmes chrétiennes privilégiées. Non. On peut en recueillir l'expression la plus émouvante sur les lèvres des fidèles les plus simples et les plus spontanés. Telle cette dernière parole articulée d'un paysan flamand qui devait subir l'ablation de la langue. Invité par le chirur-

(10) *Traité de l'amour de Dieu*, L. 5, c. 8 (éd. d'Annecy, p. 282). Suivent (p. 83) la comparaison célèbre avec le rossignol qui, à force de chanter « se fait éclater le gosier » et le rapprochement avec saint François d'Assise.

gien à prononcer pour la dernière fois un son intelligible, le malade rassemblant ses forces fait passer toute son âme dans cette formule familière de salut : « *Laudetur Jesus-Christus!* ». « Loué soit Jésus-Christ! ». Emouvante confession de foi où se résume toute une vie tendue vers le Seigneur !

IV. — L'expansion par l'apostolat

Nous venons d'atteindre dans ses racines l'esprit apostolique. Louer le Seigneur, le glorifier, fait naître le désir d'étendre son règne. Le zèle de la plus grande gloire de Dieu se vérifie dans l'intense désir de rayonner sa foi et son amour. Il y a dans ce besoin d'expansion un prolongement spontané de la connaissance et de l'amour du Christ dont nous avons dit que jouissaient les membres du corps mystique. L'esprit apostolique naît spontanément de cette union d'amour. Il ne s'y ajoute pas comme un produit de qualité inférieure ou comme une forme postiche. Il n'a rien d'une excroissance artificielle. Disons plutôt qu'il est l'efflorescence même de l'union authentique avec le Christ connu et aimé. L'*Imitation de Jésus-Christ* le dit fort bien : « *Qui veram et perfectam charitatem habet, in nulla re se ipsum quaerit, sed Dei solummodo gloriam in omnibus fieri desiderat* » (I, 5). L'amour qui unit à Dieu nous sort de nous-mêmes et nous fait rechercher uniquement la gloire de Dieu.

L'esprit apostolique est donc le fruit authentique de l'union à Jésus-Christ. Le témoignage des saints vient à l'appui de cette déduction théorique. Inutile de rappeler ici quelle fut l'ardeur de saint François-Xavier pour le salut des âmes. Il a bien mérité le titre qu'on lui a décerné de « divin impatient » (11), lui qui ne pouvait supporter la pensée que des « marchands d'épices » devancent sur les terres lointaines les messagers du Christ, On sait quels appels il lança vers les universités d'Europe pour que leurs étudiants et leurs docteurs viennent aux Indes join-

(11) « El divino impaciente » : titre d'un drame espagnol composé il y a quelques années et qui évoque ses expéditions apostoliques.

dre leurs efforts aux siens (12). Où François-Xavier avait-il puisé cette soif des âmes et son héroïsme à leur service? La contemplation des mystères du Christ dans les *Exercices Spirituels* de saint Ignace était la source où il avait bu. De la connaissance et de l'amour du Sauveur qu'il y avait acquis avait jailli cette ardeur inextinguible dans l'apostolat.

Plus typique encore, si possible, l'exemple de la vénérable Marie de l'Incarnation, l'ursuline missionnaire qui a vécu au XVIIe siècle une véritable épopée spirituelle. Sa vocation apostolique la rapprochait de saint Paul : « Mon esprit, écrivait-elle à son directeur, s'occupe à contempler ces âmes qui n'aiment point celui qui est infiniment aimable. J'ai fort présent ce passage de saint Paul : « Jésus-Christ est mort pour tous » et je vois avec une extrême douleur que tous ne vivent pas encore » (13). Et ailleurs : « Regardant les intérêts de Dieu, ce qui me perce le cœur, c'est que son incompréhensible bonté ne soit pas encore connue, adorée, glorifiée par des créatures même dans lesquelles il est » (14). Ailleurs, elle rappelle les lumières qu'elle avait reçues du Verbe incarné concernant sa royauté universelle et elle ajoute : « Cela a mis dans mon âme un extrême désir de la vie apostolique... et il me semblait que ce que Dieu me versait dans le cœur était capable de convertir tous ceux qui ne le connaissent pas et ne l'aiment pas » (15). C'est dans le contexte de ces communications intérieures que sa mission au Canada prend tout son relief : « Je ne saurais dire les communications intérieures que j'ai continuellement avec mon cher Epoux. Il me fait voir cette entreprise comme la plus grande, la plus glorieuse, et la plus heureuse de toutes les fonctions de la vie chrétienne » (16).

(12) Voir, en particulier les lettres qu'il écrivait de Cochin à saint Ignace le 15 janvier 1545 et celle qu'il écrivait également de Cochin au moment de s'embarquer pour le Japon (dans *Monum. Hist S J. Epistolae S. Franciscii Xaverii*, éd. Schurhammer, t. I, 166 et t. II p. 25).

(13) *Ecrits Spirituels*, éd. Jamet, 1935, t. 3, Correspondance, III, pp. 49 et 51.

(14) *Ibid* , VII, p. 61.

(15) *Ibid.*, III, p. 49-50.

(16) *Ibid.*, p. 50. Sur l'orientation générale de sa vie mystique vers

Parmi les enseignements de sainte Thérèse d'Avila, que saint Pie X se plaisait à rappeler à l'occasion du quatrième centenaire de sa béatification, celui-ci paraissait le plus à retenir : « *Quo magis quis Deo mystice unitur, eo ferventiorem ipsius fieri erga alios caritatem magisque de animarum salute sollicitam* » (17).

La sainte Réformatrice, en effet, insistait, à propos des *Quatrièmes Demeures*, sur ce réalisme de l'amour de Dieu véritable : « Peut-être — je n'en serais pas surprise — ne savons-nous pas bien ce que c'est qu'aimer (*que es amar*). Ce n'est pas avoir beaucoup de goûts ; c'est être dans la détermination ferme de désirer contenter Dieu en tout et de veiller, autant que nous le pouvons, à ne pas l'offenser, à le prier qu'aillent toujours croissants l'honneur et la gloire de son Fils, ainsi que le progrès de l'Eglise catholique » (18). Cet enseignement exprime une des pensées directrices de sa vie personnelle. Elle ramène tout au service effectif de Dieu, même la possession des Trois Personnes en elle, mystère dont elle avait une certitude expérimentale. Dans sa relation de conscience à l'évêque d'Osma, elle se déclare prête à sacrifier pour ce service jusqu'à la fin des temps et au prix des plus grandes souffrances les jouissances célestes qui pourraient lui être accordées dès maintenant : « Ce serait peu de témoigner ainsi son amour à celui qui le lui a confié (*seria poco para servir a quien le dio esta possessión*) ». Elle est à quelques mois de sa mort et elle ajoute que « malgré le désir de voir Dieu qu'éveille en elle la présence des Trois Personnes, elle préfère, si Dieu le veut ainsi, continuer à vivre pour le servir. Si elle pouvait par là contribuer à obtenir, ne serait-ce que d'une seule âme, et pour peu de temps, qu'elle l'aimât et le louât davantage, cela lui paraîtrait plus important que d'être déjà en possession de la gloire du ciel » (19).

On rapporte de saint Ignace de Loyola un propos sem-

l'action apostolique, voir J. Lebreton, *Tu solus sanctus*, l. II, c. 2, pp. 171-201.

(17) Lettre du 7 mars 1914 au supérieur général des Carmes (A A S., VI, 1914, p. 144).

(18) *Obras* (ed. Silxeiro), IV, p. 48-49.

(19) Relación VI (1581), *Obras*, II, p. 39.

blable, qui a été cité dans l'office de sa fête : « J'aimerais mieux vivre incertain de mon salut en continuant à servir Dieu et à travailler au salut du prochain que de mourir tout de suite avec la certitude de la gloire du ciel » (20).

Ces témoignages cueillis au fil de l'histoire ne sont que le prolongement des pensées les plus caractéristiques de l'Apôtre saint Paul. Lui aussi, placé devant l'alternative d'aller sur le champ rejoindre le Christ dans le ciel ou de poursuivre ici-bas son apostolat, s'était déclaré prêt à sacrifier son avantage personnel pour continuer à prêcher la parole du Seigneur. Il en fait la confidence à ses chers Philippiens : « Quant à moi, pour ce qui me regarde, mourir me serait un gain, car la vraie vie pour moi c'est le Christ, le Christ dans la réalité de sa gloire. D'autre part, demeurer dans la vie de la chair, c'est assurer le fruit de mon labeur. Je me vois donc pressé de deux côtés : je désire être avec le Christ, car c'est là de beaucoup le meilleur ; mais, à cause de vous, il est nécessaire que je reste dans la chair. En foi de quoi donc je demeurerai avec vous pour votre progrès et pour la joie de votre foi afin que mon retour parmi vous offre une occasion de plus de vous glorifier dans le Christ » (21).

Toute l'épître aux Philippiens orchestre cette notion de la charité surnaturelle soumise aux inspirations de l'Esprit-Saint. Les contrariétés et les humiliations ne comptent pas pour lui, « *dummodo Christus annuncietur* » et, écrit-il, en faisant part des difficultés de son apostolat, une seule chose compte à ses yeux : que les fruits obtenus dans les âmes par Jésus-Christ soient à la gloire et à la louange de Dieu : « *Ut sitis repleti fructu justitiae per Jesum Christum in gloriam et laudem Dei* » (*Phil.* I, 11).

Conclusion

Nous voici ramenés à ce que nous avons dit être la loi et le but de la croissance du corps mystique du Christ. C'est en lui et grâce à lui que les membres progressent par leur

(20) 6e leçon du Bréviaire.

(21) *Philip.*, 1, 22-25, traduction Médébielle. Voir la paraphrase du P. Jouon dans *Recherches de Sc. relig.*, 1938, 88-90.

union à Celui qui est le principe vital de tout le corps. Plus ils se rendent attentifs à la présence du Christ et dociles à son Esprit, plus ils croissent. Sa charité les presse en leur faisant partager l'amour qu'il porte lui-même à son corps mystique. Cet amour ne consiste pas seulement dans un dévouement affectif à ses membres. Il est une participation réelle aux efforts que le corps entier accomplit pour répandre la connaissance et l'amour du Christ dans le monde.

Comme tout corps vivant, le corps mystique du Christ possède un besoin d'expansion que ses membres, conscients de leur fonction vitale dans cet organisme spirituel, partagent. S'en désintéresser c'est pour eux trahir leur véritable destinée.

Réduire l'appartenance au Christ à des attitudes passives de foi en sa présence, de louange affective, c'est minimiser singulièrement son dynamisme. Croître dans le Christ suppose qu'on s'insère dans son œuvre de rédemption, qu'on est à l'écoute des désirs de son Cœur. Il est venu sur terre, selon sa propre déclaration, pour que les hommes aient la vie et l'aient abondamment. Ce but de son incarnation doit guider les aspirations et les démarches de ceux qui se réclament de lui. Leur vocation est de répondre à l'intention du Christ qui en a fait ses membres.

Comme l'a dit l'Apôtre (2 *Cor.* 5, 15), il veut qu'ils ne vivent pas pour eux-mêmes, mais pour lui, puisqu'ils vivent surnaturellement grâce à lui. Or, vivre pour lui, c'est vivre pour son corps mystique, c'est travailler à sa croissance. Il ne saurait atteindre sa taille si les membres, s'aidant mutuellement, ne cherchent eux-mêmes à réaliser leur pleine stature surnaturelle.

Telle est, en définitive, la solution de notre problème. Notre croissance dans le Christ ne se mesure pas seulement, ni même principalement, à notre degré d'union affective avec lui, mais à l'intensité de notre coopération à l'avènement effectif de son règne qui est le règne de Dieu ici-bas.

Paul Galtier, S.J.

L'HUMILITÉ A L'ECOLE DE SAINT AUGUSTIN

Il n'est pas besoin d'avoir beaucoup fréquenté l'œuvre de saint Augustin pour se rendre compte de l'importance que tient dans sa spiritualité la notion d'humilité. C'est tout un traité sur l'humilité, et d'une rare profondeur, qu'on pourrait tirer de ses ouvrages. Etablir ce traité, même dans ses lignes générales, tel n'est pas ici notre propos; notre dessein est plus modeste. Ce que nous voudrions, c'est simplement évoquer quelques-uns des thèmes entre tous chers au grand docteur en ce domaine particulier (1).

Et pour commencer, qu'est-ce que l'humilité? — Il faut bien l'avouer, malgré la place de choix que saint Augustin réserve à l'humilité dans sa spiritualité et celle qu'il lui fait matériellement parlant dans ses sermons ou ses écrits, il n'est guère facile de trouver chez lui une définition de l'humilité vraiment précise, et qui nous satisfasse entièrement. On est sans doute à ce point de vue moins bien partagé en ce qui regarde l'humilité qu'en ce qui concerne l'orgueil (2). Abordant principalement la question sous un angle descriptif et concret, celui très souvent du prédicateur et du pasteur d'âmes, c'est surtout dans ses actes et dans ses effets plus qu'en elle-même, qu'Augustin aimera à considérer l'humilité. Toujours présente et jamais explicitement exprimée, l'idée que le saint évêque se fait de la nature intime de l'humilité n'est cependant pas douteuse.

Ce qu'on peut dire de l'humilité, c'est d'abord qu'elle est une vertu, et parmi les plus grandes (3) ; c'est ensuite qu'elle

(1) On trouvera dans notre article de la RAM, 1951, pp. 208-223, une présentation des principaux textes de saint Augustin sur le caractère spécifiquement chrétien de la notion d'humilité et sur le Christ, modèle de notre humilité.

(2) On consultera utilement sur la conception que saint Augustin se fait de l'orgueil : C. A. OBERSTAR, *Sancti Aurelii Augustini Doctrina de Vitio capitali Superbiæ,* Ljubljanæ, 1940.

(3) *De civ. Dei,* præf, (**41**, 13) : « ... quanta sit virtus humilitatis... » — Le chiffre gras employé au cours des notes renvoie aux tomes de la PL

est la parfaite antithèse de l'orgueil, ce vice le plus monstrueux de tous, en sorte qu'il est impossible de ne pas être orgueilleux sans être humble, et inversement (4). Les définitions augustiniennes de l'orgueil étant nombreuses et bien connues, nous voilà dès lors en mesure de saisir exactement la véritable essence de l'humilité. Tandis que l'orgueil se présente comme le vice qui pousse la créature raisonnable à se complaire avec excès en sa propre excellence et à s'aimer d'une manière désordonnée au point de désirer accéder à une dignité qui ne saurait être le fait de la créature, et qui consiste à jouir d'une indépendance sans contrainte où se révèle une imitation perverse de la souveraineté divine (5), l'humilité apparaît au contraire comme la vertu qui met la créature raisonnable en garde contre toute vaine complaisance en soi, et lui donne de reconnaître et d'accepter sa condition même de créature, condition qui est celle d'un être tenant de Dieu tout ce qu'il peut avoir de vrai, de bon, de juste, de soi-même tout ce qu'il a de déficient et de mauvais (6). En même temps d'ailleurs qu'elle incline la créature raisonnable à la reconnaissance et à l'acceptation de sa condition ontologique fondamentale, et la préserve ce faisant de se complaire en soi d'une façon immodérée, l'humilité l'incite tout naturellement à la soumission et à la révérence vis-à-vis de Dieu, auteur de notre existence, lumière de notre intelligence, objet de notre béatitude et principe par sa grâce de la sainteté qui nous y conduit. Rien de plus expressif, dans cette perspective,

de Migne, et le sigle MA au volume I de la *Miscellanea agostiniana* de Dom G. Morin, Rome, 1930; les sermons y sont désignés par le nom de la collection dans laquelle ils ont été publiés pour la première fois, v. gr. Denis, Mai, Wilmart, etc.

(4) *En. II in Ps. 33*, 5 (36, 310) : « Qui superbus non est, humilis est ».

(5) *De civ. Dei*, 14, 13, 1 (41, 420-421) : « Quid est autem superbia, nisi perversæ celsitudinis appetitus ? Perversa enim celsitudo est, deserto cui debet animus inhærere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit cum sibi nimis placet. » — *De Gen. ad litt.*, 11, 15, 19 (34, 437) : « (Superbia est) perversus sui amor ». — *De civ. Dei*, 13, 8 (41, 356) : « Superbia vitium est... animæ perverse amantis potestatem suam, potentioris justiore contempta ». — *En. in Ps. 70*, serm. 2, 6 (36, 895-896) : « Quid est per superbiam velle esse similem Deo ?... Quæ est ista perversa similitudo ?... Porro si perverse voluerit imitari Deum, ut quomodo Deus non habet a quo regatur, sic ipse velit sua potestate uti, ut, quomodo Deus, nullo formante, nullo regente vivat ».

(6) Tirée, en effet, comme le reste, du néant, essentiellement inconstante et muable, toujours prête si Dieu ne la soutenait à retomber dans ce néant d'où elle vient, la créature raisonnable, aussi élevé que soit son

que ces quatre mots du *De Genesi ad litteram*, si pleins dans leur brièveté : « *pia sub Deo humilitas* » (7).

Etre humble ce ne sera donc pas pour l'homme se rabaisser au-dessous de ce qu'il est par nature, vouloir, par exemple, d'homme se faire bête, non! « *Præcipitur tibi ut sis humilis, non tibi præcipitur ut ex homine fias pecus.* » Ce sera pour lui simplement se connaître ce qu'il est, c'est-à-dire *homme*. Toute son humilité, pour parler de la sorte, c'est de se connaître. « *Tu, homo, cognosce quia es homo : tota humilitas tua, ut cognoscas te* » (8). Or, pour l'homme, à le prendre tel qu'il est aujourd'hui après la chute, se connaître homme, ce n'est pas autre chose que de se reconnaître impuissant, pécheur, souillé, et, quand justifié, justifié de par la seule grâce de Dieu. « *Tibi autem non dicitur, Esto aliquid minus quam es : sed, Cognosce quod es. Cognosce te infirmum... cognosce te peccatorem; cognosce quia ille justificat, cognosce quia maculosus es* » (9). Ainsi l'humilité n'est pas dépréciation de soi par soi. Elle est cette prise de conscience profonde qui, en nous situant à notre place exacte de créature et d'homme, nous établit dans la vérité et nous soumet à l'empire de Dieu.

Entre tous les actes que l'humilité peut engendrer et par lesquels elle se manifeste concrètement, trois retiennent spécialement l'attention de saint Augustin. Il y revient constamment.

L'humilité consistera d'abord à confesser son péché et à s'avouer coupable quand on aura en fait péché. Aveu qui doit bien entendu s'accompagner de contrition sincère et de pénitence effective. De se reconnaître pécheurs, les orgueilleux, parce que justement ils se complaisent en eux-mêmes, sont incapables. Ce n'est pas assez pour eux de faire le mal, il faut encore qu'ils le défendent (10).

rang, n'est par elle-même que néant, *En. in Ps. 75*, 8 (36, 962); *De civ. Dei*, 8, 11 (41, 236). La vérité, le bien, la vertu, la justice, étant au suprême degré de l'être et portant en cela la marque de leur origine divine, ne sont en elle qu'à titre de participation et de don, *Tr. 40 in Jo.*, 8, 8 (35, 1685-1686). Le péché, le mal, étant du moins-être, autrement dit *privation*, et portant en cela la marque du néant, lui appartiennent en propre, *En. in Ps. 93*, 15 (37, 1204); *En. in Ps. 121*, 8 (37, 1625).

(7) *De gen. ad litt.*, 11, 22, 29 134, 441).

(8) *Tr. 25 in Jo.*, 6, 16 (25, 1604).

(9) *Serm. 137*, 4, 4 (38, 756). Cf. *Serm. 78*, 7, 11 (38, 488).

(10) *En. in Ps. 93*, 8 (37, 1198-1199) : « Qui sunt superbi ? Quibus parum est quod mala faciunt, et defendere peccata sua volunt... Et facti sunt

L'humilité consistera ensuite à ne pas présumer de soi. Plutôt qu'un vice particulier, la présomption est cette forme singulière de l'orgueil qui veut jouir de sa propre puissance, non plus cette fois pour faire ce qui est interdit, mais pour faire au contraire ce qui est ordonné. Présumer de soi, c'est vouloir ne se fier qu'à ses propres forces, à celles de son libre arbitre et de sa volonté, pour accomplir le bien et vivre comme il faut. La présomption, en réalité, est la négation insensée de la véritable condition de l'homme, apte à faire le mal tout seul, inapte à faire le bien sans Dieu (11). Rien n'est plus recommandé par l'Ecriture que cette humilité qui apprend à se défier de ses propres forces, et à s'appuyer, dans la soumission, sur l'aide de Dieu et le secours de sa grâce (12).

L'humilité consistera enfin à ne rien s'attribuer de ce qu'on pourra découvrir de bon en soi, mais conscient de son néant, à le rapporter à Dieu comme à son principe et à sa fin. « *Haec est ergo tota scientia magna, hominem scire quia ipse per se nihil est; et quoniam quidquid est, a Deo est, et propter Deum est* » (13). Il est évident que celui qui s'imagine qu'il est capable de faire le bien par ses seules forces, est tout naturellement porté à se considérer comme l'auteur unique du bien qu'il constate en soi. C'est ignorer que cette justice qui est en nous, bien que nôtre, n'est pas de nous. Elle est en nous un don gratuit de Dieu, et ne nous appartient que comme un don appartient à celui qui l'a reçu. De cela l'humilité a le sentiment aigu (14). L'orgueil, à l'opposé, arrête spontanément à soi les dons de Dieu, et voudrait se les approprier. Se complaisant en eux-mêmes, les orgueilleux, non seulement se félicitent de ce qui n'est pas bien comme si cela était bien, mais encore ils prennent pour leur propre bien le bien qui leur vient de Dieu, ou s'ils y reconnaissent un bienfait de Dieu, ils l'imputent à leurs propres mérites, ou encore, s'ils l'imputent à la

humiles, compuncti sunt corde, conturbati sunt confitentes peccatum suum... Qui egerunt pænitentiam humiles fuerunt. »

(11) *Morin 17*, 7 (MA, 663).

(12) *De gen. ad litt.*, 11, 6, 8 (34, 432) : « Mirum est enim quantum ista humilitas, qua subdimur Creatori, ne tanquam ejus adjutorio non egentes de nostris viribus præsumamus, per Scripturas omnes divinas cura continua commendatur. »

(13) *En. in Ps. 70*, serm. 1, 1 (36, 874).

(14) *En. in Ps. 70*, serm. 1, 4 : « Cum ero justus, tua justitia erit : quia justitia mihi abs te data justus ero; et sic erit mea, ut tua sit, id est abs te mihi data... Erit ergo et sic justitia mea; non tamen tanquam propria mea, non tanquam a meipso mihi data... Et haec confessio est humilitatis. »

grâce de Dieu, ils ne voudraient pas par envie que les autres partagent le même bienfait [15].

Nombreuses sont les propriétés de l'humilité. Il en est une cependant qui semble les résumer toutes: c'est celle qu'a cette vertu d'ouvrir l'homme, pour ainsi parler, et de le rendre réceptif à l'action venue d'en haut. La grâce est comparable à la pluie, dont l'eau ruisselle sur les hauteurs, mais reste et s'accumule dans les dépressions. Les sommets altiers ne peuvent la retenir et se dessèchent, les vallées s'en emplissent et verdoient. « *Depressa implentur, alta siccantur. Gratia pluvia est* » [16]. Plus l'âme est humble, volontairement enfoncée dans sa bassesse, et plus elle est à même de recevoir la grâce et de la contenir. Telle est l'image de Marie de Béthanie assise aux pieds du Seigneur. « *Sedebat ad pedes capitis nostri : quanto humilis sedebat, tanto amplius capiebat. Confluit enim aqua ad humilitatem convallis, denatat de tumoribus collis* » [17].

Les pauvres, les affamés, c'est-à-dire les humbles, sont remplis des biens de Dieu; les riches, c'est-à-dire les orgueilleux, sont renvoyés les mains vides. Ne sont-ce pas là les propres paroles du *Magnificat* de la Vierge Marie, elle-même pleine de grâce? [18].

Le rang qu'occupe l'humilité dans la hiérarchie des vertus est d'autant plus excellent que, en un sens, il est unique en

(15) *Conf.*, 10, 39, 64 (32, 806) : « ...Sibi placentes multum tibi displicent. non tantum de non bonis quasi bonis, verum etiam de bonis tuis quasi suis; aut etiam sicut de tuis, sed tanquam ex meritis suis; aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes ea. »

(16) *Serm. 130*, 3, 3 (38, 730). — *Serm. 175*, 3, 3 (38, 947) : « Jam si humiles sunt, valles sunt; quod infunderis capiunt, non dimittunt. Si venerit aqua ad concavum et humilem locum, et capitur et stat. » — *En. in Ps. 141*, 5 (37, 1836) : « Si ierit in culmen, denatat ab illo aqua : si in valle resederit, implebitur ea. »

(17) *Guelferb*,. *29*, 3 (MA, 545). — Comparer avec saint Thomas : Sum. *theol.*, 2a 2ae, q.161, a.5, ad 2um: «(Humilitas) expedit superbiam... et præbet hominem subditum et semper patulum (bouche ouverte) ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ »; *In Matth.*, 11, 3 : « Humilitas facit hominem capacem Dei. »

(18) *Serm. 190*, 6, 6 (38, 1315) : « Videte quid dicat ipsa sancta Maria, plena fide, plena gratia, mater futura, virgo permansura. Quid dicit inter cætera, de quibus singulis loqui, valde multum est ? Quid ait ? *Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes.* Qui sunt esurientes ? Humiles, indigentes. Qui sunt divites ? Superbi et inflati. »

son genre. De même que l'orgueil jouit d'une espèce de primauté dans le domaine du mal et du vice, ainsi l'humilité dans celui du bien et de la vertu. S'il y a sans doute, à considérer leur objet, des vertus plus dignes que l'humilité, et qui lui sont par conséquent supérieures (la foi par exemple ou la charité), aucune cependant n'exerce une influence plus étendue sur notre conduite morale et ne joue à certains égards un rôle plus important dans l'ensemble de notre vie spirituelle. Pour expliquer ce rôle hors pair qui est celui de l'humilité, saint Augustin se sert d'une comparaison dont les leçons du Bréviaire et le commentaire de saint Thomas ont assuré le succès. La vie spirituelle est semblable à un majestueux édifice dont le sommet touche au ciel. Le faîte de cet édifice, c'est la vision de Dieu. Le fondement de cet édifice, c'est l'humilité. Avant de vouloir parvenir au faîte, il faut penser à creuser le fondement, et d'autant plus profond que le faîte doit être plus élevé ([18 *bis*]). Ailleurs, ce sera la comparaison moins connue, mais tout aussi pittoresque, de l'arbre. Avant de dresser en haut sa cime vers le ciel, il faut que l'arbre enfonec en bas ses racines dans la terre. De même est-ce sur l'humilité que la vie spirituelle doit prendre son point d'appui. « *Arborem attendite : ima petit prius, ut sursum excrescat; figit radicem in humili, ut verticem tendat ad coelum. Numquid nititur nisi ab humilitate* » ([18 *ter*]) ?

Aussi ce dont il importe de bien se persuader, c'est que l'humilité n'est pas une vertu dont on pourrait à la rigueur se dispenser. En réalité, sans elle il n'y a pas de justice intérieure possible. « *Nemo justus nisi humilis et pius* » ([19]). Si c'est à quelques-uns seulement que le Christ a donné le pouvoir de faire des miracles, c'est à tous qu'il s'adresse quand il dit : « *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* » ([20]).

(18 *bis*) *Sermon 70,* 1, 2 (38, 441) : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis. Et quantum quisque vult et disponit superimponere molem ædificii, quanto erit majus ædificium. tanto altius fodit fundamentum... Quod est fastigium construendæ fabricæ, quam molimur ? — Quo perventurun est, cacumen ædificii ? — Cito dico, usque ad conspectum Dei. » — Cf. *Sum theol.*, 2a 2ae, q.161, a.5, ad 2um.

(18 *ter*) *Sermon 118,* 10, 17 (38, 671).

(19) *En. in Ps. 42,* 30 (37, 584). La *pietas* est la vertu qui nous fait rendre à Dieu le culte que nous lui devons. Pour le chrétien fervent, tout ce culte se ramène à l'amour. *Ep. 167,* 3, 11 (33, 737) : « Quid autem est pietas, nisi Dei cultus ? et unde ille colitur, nisi charitate ? » — *Ep. 140*, 18, 45 (33, 558) : « Pietas cultus Dei, nec colitur ille nisi amando. »

(20) *Wilmart 11,* 11 (MA, 702-703). — *Serm. 164,* 4, 7 (38, 898).

Pas une étape du retour et de la longue remontée de l'homme à Dieu sur laquelle l'humilité ne doive veiller avec instance. Nécessaire elle l'est au pécheur comme au juste, sans oublier le parfait. Il n'y a guère de point sur lequel saint Augustin insiste davantage.

Si l'humilité est nécessaire au pécheur, c'est qu'il a besoin de la miséricorde de Dieu pour devenir juste, et que rien n'est plus capable de mettre obstacle à la miséricorde de Dieu que l'orgueil qui refuse de s'avouer coupable [21]. Dieu aime, Dieu veut l'humilité, l'humble confession du pécheur [22]. C'est vers les humbles au cœur contrit qu'il se penche et qu'il regarde [23]. A leur appel, à leur prière, il se rend [24]. L'humilité d'un cœur contrit est le véritable sacrifice pour le péché qui rend Dieu propice et gagne son indulgence [25]. Dans la mesure où l'homme confesse et reconnaît son péché, il s'ouvre au pardon de Dieu. Défend-il sa faute et cherche-t-il à l'excuser ? il se ferme au contraire, et arrête la main de Dieu déjà prête à lui pardonner [26]. Ce que le Seigneur a loué chez Nathanaël, c'est qu'il était *sine dolo*. Il n'essayait pas de ruser. Pécheur, il s'avouait pécheur. Et par là même il était guérissable. Inguérissables, à l'opposé, étaient les Pharisiens qui, par orgueil, cachaient leurs péchés, et voulaient se faire passer pour justes [27]. Le salut n'est que pour l'humilité, car la passion du Seigneur cherche l'âme humble, et n'exerce son effet que sur elle. Il y a des piscines dans lesquelles ont monte par des marches. La piscine probatique, d'où l'on ressort guéri, est une

(21) *De lib. arb.*, 2, 10, 9 (32, 1286) : « Quo vitio (superbiæ) misericordiæ medicina respuitur... Quid enim tam opus habens misericordia quam miser ? Et quid tam indignum misericordia quam superbus miser ? »

(22) *En. in Ps. 93*, 22 (37, 1209-1210).

(23) *En. in Ps. 74*, 2 (36, 947).

(24) *En. in Ps. 74*, 3 (36, 948).

(25) *En. in Ps. 130*, 1 sq. (37, 1705-1706) : « In isto psalmo commendatur nobis humilitas servi Dei et fidelis... Sacrificium obtulit. Unde probamus quia sacrificium obtulit ? Quia humilitas cordis sacrificium est. » — *En. in Ps. 103*, serm. 3, 18 (37, 1389) : « Sacrificium humilitatis tuæ, contribulatio cordis tui, holocaustum vitæ tuæ, hoc est suave Deo. »

(26) *En. in Ps. 50*, 13 (36, 593) : « Peccasti, quid defendis te ?... Commissum est, non defendatur; in confessionem veniat, non in defensionem... Noli dicere, aut Nihil feci; aut, Quid magnum feci; aut, Fecerunt et alii. Si faciendo peccatum nihil te dicis fecisse, nihil eris, nihil accipies, paratus est Deus dare indulgentiam, claudis contra te; ille paratus est dare, noli opponere obicem defensionis, sed aperi sinum confessionis. »

(27) *Tr. 7 in Jo.*, 1, 18 et 19 (35, 1446, 1447).

piscine dans laquelle on descend d'abord (28). Pour être justifié, il faut commencer par s'humilier. Et l'on s'humilie en confessant qu'on est pécheur. « *Dieu résiste aux superbes, mais donne sa grâce au humbles. Il exalte les humbles et abaisse les orgueilleux* » (29).

Nécessaire au pécheur pour qu'il puisse devenir juste, l'humilité n'est pas moins nécessaire au juste pour qu'il puisse demeurer juste.

L'humilité en premier lieu est nécessaire au juste parce que, en l'empêchant de présumer de soi, elle le préservera d'être vaincu dans la lutte pour le bien. Extrêmes, en effet, sont les conséquences de la présomption. Celui qui ne met qu'en soi sa confiance, fusse pour faire le bien, se ferme orgueilleusement à l'action de la grâce et de l'Esprit de Dieu (30). Livré lui-même à lui-même, il périra fatalement sous les coups redoublés de la concupiscence (31). Mettre l'homme en garde contre le danger qu'il y a de ne se fier qu'à ses propres forces, ce n'est pas, au reste, nier la valeur du libre arbitre, c'est simplement vouloir apprendre à l'homme à se servir de sa volonté avec humilité. Il faut qu'il comprenne qu'il ne se suffit pas, et que le meilleur usage qu'il puisse faire de sa volonté est d'invoquer le secours de Dieu (32). Malheur à l'homme qui

(28) *Serm. 125,* 6 (38, 693) : « Sic enim erat illa piscina, quo descenderetur, non quo ascenderetur. Possent enim esse et tales piscinæ, si instructæ, ut ascenderetur ad illas. Quare autem illa talis facta est, quo descenderetur ? Quia passio Domini humilem quærit. Descendat humilis, non sit superbus, si vult sanari. »

(29) *Mai 16,* 4 (MA, 303).

(30) *Denis 25,* 2 (MA, 156-157) : « Superbi quidam, peccatis sibi remissis, si præsumpserit ad bene vivendum de solo libero humanæ voluntatis arbitrio, ipsa superbia a se excludunt Spiritum sanctum... Hunc repellit superbia. Præsumis de te, dimittit te, confidis tibi, donaris tibi. »

(31) *Serm. 146,* 9, 10 (38, 855) : « Ergo ne ad carnis actiones mortificandas de spiritu tuo præsumas, et superbia pereas, et tibi superbo resistatur : Deus enim superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. » — *Morin 10,* 3 (MA, 625) : « In hac pugna constitutus, noli præsumere de liberi arbitrii tui viribus : nam vincit te adversarius. » — *En. in Ps. 34,* serm. 1, 15 (36, 333) : « Si de tuis viribus præsumere volueris, inde cades unde præsumpseris. »

(32) *De nat. et grat.,* 22, 36 (44, 265) : « Non enim, cum ista commemoramus, arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam prædicamus. Cui enim prosunt ista nisi volenti, sed humiliter volenti, non se de voluntatis viribus, tanquam ad perfectionem justitiæ sola sufficiat, extollenti ? » — *Ep. 157,* 2, 7 (33, 676) : « Desinant ergo sic insanire, et ad hoc se intelli-

place son espoir dans l'homme, dit le prophète, « *Maledictus omnis homo qui spem suam ponit in homine* » (*Jerem.* XVII, 5) ! Si cet homme est un autre que nous, c'est de l'humilité désordonnée. Si cet homme est nous-mêmes, c'est le plus périlleux des orgueils (33). Il ne faut présumer que d'un seul : Dieu; voilà la véritable humilité (34). Le symbole de la présomption, c'est Goliath, le géant orgueilleux de sa force. Le symbole de l'humilité, c'est David, un simple enfant. Celui-ci est resté vainqueur, parce qu'il ne présumait que de Dieu. L'autre a été terrassé, parce qu'il ne comptait que sur soi. Si nous voulons triompher, dépouillons-nous donc de Goliath, et revêtons-nous de David. Qui présume de ses forces est vaincu avant même d'avoir combattu (35).

L'humilité ensuite est nécessaire au juste parce que, en l'empêchant de s'attribuer les dons de Dieu, elle le préservera de s'en voir privé et de se trouver par là exclu de la voie même de la justice. Qui s'attribue, en effet, les dons de Dieu, comme s'il les tenait de soi-même, les perd immédiatement. La loi aux yeux de saint Augustin est inexorable. « *Ubi superbis, ibi quod acceperis perdis* » (36). On ne saurait trop redouter de perdre ainsi à cause de son orgueil ce que grâce à son humilité on avait mérité de recevoir (37). C'est un des dangers de la vie spirituelle que l'évêque d'Hippone dénonce avec le plus d'in-

gant habere, quantum possunt, liberum arbitrium, non ut superba voluntate respuant adjutorium, sed ut pia voluntate invocent Dominum. »

(33) *Serm. 13,* 2, 2 (**36,** 108) : « Si enim spem tuam posueris in alio homine, inordinate humilis eris : si autem spem tuam posueris in te, periculose superbus. Quid autem interest ? Utrumque perniciosum : nihil horum eligendum. Inordinate humilis non levatur : periculose superbus præcipitatur. »

(34) *En. in Ps. 46,* 13 (**36,** 532) : « Debet autem homo de Deo præsumere, et inde sperare auxilium, non de se... Teneamus ergo, fratres, humilitatem. »

(35) *Serm. 154,* 4, 11 (**38,** 831) : « Noli præsumere de viribus tuis. Vide parvum David contra Goliath, vide parvum contra ingentem; sed in nomine Domini præsumentem... Sic, sic; aliter non : omnino aliter non prosternitur inimicus. Qui præsumit de viribus suis, antequam pugnet ipse prosternitur. » — *Serm. 32,* 9, 9 (**38,** 200) : « Supplices Deo, nihil de te præsumas; spolies Goliath, induas David. »

(36) *Serm. 82,* 5, 5 (**38,** 731).

(37) *En. in Ps. 138,* 19 (**37,** 1796) : « Timeamus enim ne de donis tuis nos extollentes per superbiam, mereamur amittere quod humilitate percepimus. » — *Serm. 130,* 3, 3 (**38,** 730) : « *Nemo venit ad me, nisi datum fuerit ei a Patre meo.* Gaudeat, quia datum est : gratias agat danti corde humili, non arroganti; ne quod humilis meruit, superbus amittat. »

sistance. Tout ce que tu as de bon vient de Dieu, répète-t-il sans se lasser, tout ce que tu as de mauvais vient de toi. « *Quidquid in te mali est de peccatis, tuum est; quidquid boni in justificationibus, Dei est.* » L'humilité t'avait fait bon, l'orgueil à présent te fait mauvais. « *Bonum enim te fecerat humilitas, malum te facit superbia.* » Libre dans ses dons, ce que Dieu donne à l'humble, il le retire au superbe. « *Qui dedit humili aufert superbo : quia qui dedit, potest auferre* » (38). Ce que l'humble obtient, l'orgueilleux le laisse échapper. « *Quod impetrat humilis, amittit superbus* » (39).

C'est *avec crainte et tremblement,* comme parlent le psaume et saint Paul, c'est-à-dire avec humilité, que le juste doit servir Dieu et accomplir son salut. S'il pense que c'est à Dieu qu'il doit d'être homme, mais à soi-même qu'il doit d'être juste, si marchant dans la voie de la justice, il s'imagine qu'il n'en est redevable qu'à ses propres forces, et non à Dieu *qui opère en nous et le vouloir et le faire,* il ne tardera pas à périr loin du sentier de la justice (40). Une fois guéris de nos péchés, une fois justifiés, une fois que nous commençons à vivre de la vie du juste, sachons par conséquent attribuer à Dieu et non pas à nous-mêmes le mérite de notre santé actuelle, si nous ne voulons pas retomber malades, et plus gravement encore (41). Car c'est un fait singulier que le juste qui s'attribue le bien qu'il fait, non seulement périt, mais périt plus gravement que s'il n'avait pas fait de bien du tout (42). Lorsque nous agissons bien, il nous faut comprendre que c'est Dieu qui agit par nous, et que nous n'avons rien à revendiquer, parce que nous n'avons

(38) *En. IIa in Ps. 25,* 11 (36, 193-194).

(39) *Serm. 13,* 3, 3 (38, 108).

(40) *Serm. 13,* 2, 2 (38, 107-108) : « Haec est autem summa eruditionis : *Servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore...* Si autem putaveris quod ab illo quidem homo es, a te autem justus es; non servis Domino in timore, nec exultas ei in tremore, sed tibi in præsumptione. Et quid tibi fiat, nisi quod sequitur ? *Ne quando irascatur Dominus, et pereatis,* inquit, *de via justa...* Infideles enim non intrant in viam justam, superbi pereunt de via justa. » — *Serm. 130,* 3, 3 (38, 730) : « Qui jam in ipsa via justa ambulant, si sibi eam tribuerint et viribus suis, pereunt de illa. Ideo humilitatem nos docens sancta Scriptura per Apostolum dicit, *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini.* Et ne sibi aliquid inde darent, quia dixit, operamini : continuo subjunxit, *Deus enim est qui operatur in vobis et velle et operari.* »

(41) *Serm. 175,* 8, 9 (38, 949) : « Cum factus fueris sanus, id est, cum juste coeperis vivere, Deo tribue, non tibi... Nam si te laudaveris per superbiam, gravius ægrotabis. »

(42) *De nat. et grat.,* 27, 31 (44, 262).

rien en propre. Si nous nous laissons tromper par la vaine gloire, d'un coup elle est capable de nous précipiter des plus hautes cimes en bas (43). Tendons de tout notre cœur vers en haut, désirons les biens éternels, méprisons les choses de ce monde, foulons au pied les vaines grandeurs recherchées des orgueilleux, soit! Mais cela fait, nous-mêmes soyons humbles, de peur que de ces hauteurs nous ne venions à tomber par terre (44). Mieux vaut incomparablement celui qui a peu reçu, mais rend grâces à Dieu de ce qu'il a reçu, que celui qui ayant beaucoup reçu s'enorgueillit de ce qu'il a reçu, ignorant de qui il le tient. Celui-là, Dieu l'admettra à de plus grandes choses. Celui-ci, même ce qu'il a lui sera ôté (45). Mieux vaut également celui qui espère sans avoir encore, que celui qui a déjà et s'attribue à lui-même ce qu'il a, quoique de tous évidemment il faille préférer celui qui a et qui sait de qui il tient ce qu'il a, pourvu cependant qu'il ne se croit pas parvenu à la perfection, comme s'il n'avait plus rien à demander à Dieu, et à espérer de lui (46). Finalement, il ne faut pas avoir peur de le dire : le pécheur humble est meilleur que le juste orgueilleux. « *Melior est peccator humilis, quam justus superbus* » (47).

L'humilité enfin est nécessaire au juste parce que, en même temps qu'elle l'empêchera de se complaire en soi, elle le préservera de se préférer aux autres. C'est bien, en effet, mais ce n'est pas assez, c'est peu même de reconnaître que tout ce qu'on a, on le tient de Dieu, que tout ce qu'on est, on le doit à sa grâce, si l'on tire occasion de là pour se laisser prendre à un nouveau piège de l'orgueil qui consiste à s'enorgueillir précisément de la grâce elle-même et à s'appuyer sur les bienfaits de Dieu afin de s'élever dans sa propre estime au-dessus de ceux que l'on voit vivre encore dans le péché, ou ne pas

(43) *De quant. anim.*, 1, 34, 78 (**32**, 1078) : « Cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus. Neque quidquam nobis proprium vindicemus inanis gloriæ cupiditate decepti, quo uno malo a summo in ima demergimur. »

(44) *Serm. 25,* 2 sq. (**38**, 168) : « Si novam hæreditatem speras, terram transi, calca vertices montium; hoc est, contemne fastigium superborum... Sed quando contempseris et calcaveris, humilis esto, ne de altitudine cadas. »

(45) *Serm. 283,* 2, 2 (**38**, 1287) : « Melior est incomparabiliter Deo gratias agens de parvo, quam se extollens de magno. Illum enim qui de parvo gratias agit, ad magnum Deus admittit : qui autem de magnis gratias non agit, et quod habet amittit. »

(46) *De spir. et litt.*, 13, 22 (**44**, 214).

(47) *Serm. 170,* 7, 7 (**38**, 930).

partager les mêmes bienfaits (48). Pas plus que nous ne devons avoir d'envie pour ceux qui progressent, nous ne devons avoir de mépris pour ceux qui tombent (49). Qui sait si tel peut-être que nous méprisons aujourd'hui, demain ne sera pas meilleur que nous? Quand Saul gardait les vêtements de ceux qui lapidaient Etienne, de combien de chrétiens n'était-il pas alors le persécuteur! Pourtant, une fois converti, il a dépassé tous ceux qui l'avaient précédé (50). La grâce de Dieu pour nous avoir touchés n'est pas épuisée en nous au point de ne pouvoir parvenir à un autre (51).

Nécessaire aux pécheurs et aux justes, bien qu'à des titres divers, l'humilité l'est également et peut-être surtout aux parfaits, parce que pour eux l'orgueil, spécialement la vaine gloire, reste de tous les vices, sinon le seul, du moins le plus à redouter (52).

L'orgueil, en effet, est non seulement un péché grave et la source de nombreux péchés. Il réussit encore à étendre son champ d'influence bien au delà du domaine des actions mauvaises. En cela aucun vice, aucune autre espèce de péché, ne lui est comparable. Il accourt du pied le plus preste, et parvient à se glisser jusque dans les bonnes actions elles-mêmes, les attaquant insidieusement pour les détruire. Car ces actions étant de soi louables, quoi de plus naturel que d'en vouloir être estimé et loué ? Mais quoi de plus facile aussi que d'en perdre ainsi tout le bénéfice (53) ?

(48) *De sanct. virgin.*, 43, 44 (40, 422) : « Deinde jam sciens homo, gratia Dei se esse quod est, non incidat in alium superbiæ laqueum, ut de ipsa Dei gratia se extollendo spernat cæteros. »

(49) *Serm. 170*, 11, 11 (37, 933) : « Nemo sibi placeat, nemo alii insultet. Omnes sic velimus proficere, ut non invideamus proficientibus, non insultemus deficientibus. »

(50) *En. in Ps. 70*, serm. 1, 4 (36, 878).

(51) *En. in Ps. 93*, 15 (37, 878) : « Ergo iste jam perfectus est ? Non; adhuc deest illi aliquid... Ut non superbiat super eos qui necdum sic vivunt, quomodo ipse vivit... Non enim in illo finita est gratia Dei, ut ad alium non perveniat. »

(52) *En. in Ps. 7*, 4 (36, 100) : « Qui autem bene didicit vel expertus est vitiorum superandorum gradus, intelligit hoc vitium inanis gloriæ, vel solum, vel maxime cavendum esse perfectis. »

(53) *De nat. et grat.*, 29, 33 (44, 263) : « Quærat diligenter, et inveniet in lege multum discretum esse a cæteris peccatis peccatum superbiæ. Multa enim peccata per superbiam committuntur... Et quidem superbia, cum magnum sit ipsa peccatum, ita sine aliis per se ipsa est, ut etiam plerumque... non in peccatis, sed in ipsis recte factis pede celeriore superveniat et obrepat. » — Cf. *Ibid.*, 27, 31 (44, 262). — *En. in Ps. 58*, serm.

Un nouveau genre de tentation attend donc ordinairement celui qui s'est rendu maître de l'attrait qu'exercent les passions charnelles : c'est le désir de plaire aux hommes, d'être loué et honoré d'eux, précisément à l'occasion de sa rare vertu, ou de ses œuvres remarquables, ou de ses talents exceptionnels (54). Quand on se complaît en soi et ne se confie qu'en ses propres forces, il arrive même, par un étrange phénomène, que plus on triomphe de ses autres penchants mauvais, et plus l'orgueil, tirant prétexte de cette victoire, en profite pour se fortifier (55). Par amour de l'estime et de la louange des hommes, il n'y a pas d'œuvres, — en apparence évidemment, et en apparence seulement —, bonnes, généreuses, héroïques, le martyre y compris, que l'orgueil, contrefaisant la charité à s'y méprendre, ne soit capable d'accomplir (56).

A quoi peut bien servir, cependant, de distribuer tous ses biens aux pauvres et de se faire pauvre soi-même, si par là, pour son malheur, on en devient plus orgueilleux (57) ? Mieux vaut, en vérité, garder avec humilité sa fortune que d'embrasser avec orgueil la pauvreté volontaire (58). Pour être parfait, il ne suffit pas de vendre tout ce qu'on possède et de le donner aux pauvres. Il faut encore apprendre du Christ humble l'humilité (59). Car il n'y a pas de plus grand obstacle à la perfection que l'orgueil (60).

1, 5 (36, 709) : « Illud est vitium capitale, quod cum quisque bene profecerit, superbia tentatur, ut perdat totum quod profecerit. Denique omnia vitia in malefactis timenda sunt; superbia in benefactis plus metuenda est. » — *Ep. 211,* 6 (33, 960) : « Alia quippe quæcumque iniquitas in malis operibus exercetur ut fiant; superbia vero etiam bonis operibus insidiatur ut pereant. » — *Ep. 118,* 3, 22 (33, 442) : « Vitia quippe cætera in peccatis, superbia vero etiam in recte factis timenda est, ne illa quæ laudabiliter facta sunt, ipsius laudis cupiditate amittantur. »

(54) *De div. quæst. 88,* 26, 3 (40, 26).

(55) *Cont. Julian.,* 5, 3, 9 (44, 788) : « Quando sibi homo placet, et de sua virtute confidit, si traditur in desideria superbiæ suæ, tanto amplius augetur hoc malum, quanto magis et cupiditate cæteræ cesserint, easque velut laudabiles hanc unam oblectando compresserit. »

(56) *Tr. 8 in ep. Jo.,* 4, 9 (35, 2040-2041).

(57) *Ep. 211,* 6 (33, 960) : « Quid prodest dispergere dando pauperibus et pauperem fieri, si anima misera superbior efficiatur contemnendo, quam fuerat possidendo. »

(58) *Ep. 31,* 6 (33, 124) : « Utilius enim terrena opulentia tenetur humiliter, quam superbe relinquitur. »

(59) *Wilmart 11,* 13 (MA, 704). — *Serm. 142,* 8, 9 (38, 783).

(60) *En. in Ps. 58,* serm. 1, 5 (36, 709) : « Nihil sic (ut superbia) impedit perfectionem. »

A-t-on enfin triomphé du désir de plaire aux hommes, l'orgueil n'en est pas moins encore à redouter. Comment pourrait-il bien, de fait, se croire égal aux autres celui qui ne désire plus attirer leurs suffrages, et se croit en même temps plein de vertus (61) ? Ainsi le mépris des louanges humaines n'est-il souvent lui-même qu'une forme plus subtile et plus raffinée de la vanité (62). On pense avoir terrassé l'orgueil, on triomphe, on se réjouit. Cette joie, ce triomphe sont pour lui l'occasion de redresser la tête, et de faire savoir qu'il est vivant, toujours vivant (63).

L'orgueil fut le premier péché qui nous éloigna de Dieu; il est le dernier sur le chemin qui nous ramène à Lui (64). Le premier dans le temps parmi les vices, puisque c'est par lui que l'âme est tombée, il est aussi le dernier que l'âme réussisse à vaincre (65).

Célèbre entre tous est le passage de la lettre d'Augustin à Dioscore où le saint évêque compare l'humilité avec ce fameux précepte de l'*articulation* qui, selon Démosthène, résumerait tout l'art de l'éloquence. Si l'humilité ne précède, n'accompagne, ne suit tout ce que nous faisons de bon, l'orgueil nous l'arrachera des mains et nous en dépouillera d'un coup, à la faveur précisément de ce contentement même que nous éprouvons à bien faire et de ce désir d'être loué qui naît spontanément dans le cœur de celui qui se sait agir louablement. C'est pourquoi la chose la plus importante qu'il faut inculquer à celui qui veut s'adonner à la vie chrétienne et y progresser, c'est l'humilité, encore l'humilité, toujours l'humilité, comme si l'humilité était le premier et le dernier et le seul précepte

(61) *De div. quæst. 83,* 26, 3 (40, 26) : « Sed devicta ista cupiditate (placendi hominibus), cavenda superbia est. Difficile est enim ut dignetur consociari hominibus, qui eis placere jam non desiderat, et plenum se virtutibus putat. »

(62) *Conf.,* 10, 38, 63 (32, 806) : « Tentat (amor laudis) et cum a me in me arguitur, eo ipso quo arguitur; et sæpe homo de ipso vanæ gloriæ contemptu vanius gloriatur : ideoque non jam de ipso contemptu gloriæ gloriatur, non enim eam contemnit, cum gloriatur intus. »

(63) *De nat. et grat.,* 21, 35 (44, 264) : « Ubi enim lætatus homo fuerit, in aliquo bono opere se etiam superasse superbiam, ex ipsa lætitia caput erigit, et dicit : Ecce ego vivo, quid triumphas ? et ideo vivo, quia triumphas. »

(64) *En. in Ps. 18,* serm. 1, 14 (36, 264) : « Hoc (delictum) est ultimum redeuntibus ad Deum, quod recedentibus primum fuit. »

(65) *En. in Ps. 7,* 4 (36, 100) : « Quo primo vitio lapsa est anima, hoc ultimum vincit. »

du christianisme [66]. Oui! l'humilité est à elle seule presque toute la discipline chrétienne. « *Humilitas pene una disciplina christiana est* » [66 bis].

Saint Augustin cependant ne se contente pas de prêcher à tous avec vigueur la nécessité de l'humilité; il sait aussi en dénoncer les contre-façons et les déviations possibles.

De toutes les vertus, l'humilité est probablement l'une des plus faciles à simuler. Il n'en coûte guère de se dire « pauvre pécheur » devant les autres, alors qu'intérieurement on a de sa propre perfection la plus flatteuse idée. En réalité, l'humilité doit être sincère, sinon ce n'est qu'une forme de l'orgueil encore plus pernicieuse [67]. Par un étrange phénomène, il arrive même que l'âme humaine s'enfle davantage de sa fausse humilité que de son orgueil avoué. « *Fit enim miris modis in anima hominis, ut de falsa humilitate magis infletur, quam si apertius superbiret* » [68].

Cette humilité affectée et contrefaite, saint Augustin la découvre en particulier chez les Pélagiens, et la dénonce avec force. N'affirment-ils pas que si les justes disent qu'ils sont pécheurs et récitent le *dimitte nobis debita nostra* du Pater, c'est *par pure humilité,* et afin d'éviter toute apparence d'arrogance qui serait déplaisante et blessante à l'égard du prochain, le juste étant de soi sans péché et se sachant tel ? L'humilité ne nous demande pas, répond le grand évêque, de nous déclarer pécheurs alors que nous nous croyons sans péché. En fait, se déclarer pécheur alors qu'on se croit sans péché ce n'est pas autre chose qu'un mensonge. Or, il n'y a pas de part commune possible entre l'humilité et le mensonge. Là où il règne, elle ne saurait se rencontrer [69]. La règle est qu'il faut être à la fois *humiliter verax* et *veraciter humilis.* Quand les saints s'avouent pécheurs, c'est parce que réellement ils se reconnaissent pécheurs : ce n'est donc pas pour éviter l'orgueil, c'est simplement pour confesser la vérité. L'humilité authentique ne se trouve point seulement sur la langue; elle se trouve avant tout dans le cœur. Comme si, au reste, se croire sans

(66) *Ep. 118,* 3, 22 (33, 442).

(66 *bis*) *Serm. 351,* 3, 4 (39, 1538-1539).

(67) *De sanct. virgin.,* 43, 44 (40, 422) : « Simulatio humilitatis major superbia est. »

(68) *Ep. 149,* 2, 28 (33, 642).

(69) *Serm. 181,* 3, 4 (38, 981) : « Veritas in te non est, nisi te ita dixeris peccatorem, ut etiam esse cognoscas. Veritas autem ipsa est, ut quod est dicas. Nam quomodo est humilitas, ubi regnat falsitas ? »

péché n'était pas déjà le comble de l'orgueil, puisque sans péché personne ne peut vivre ici-bas (70) !

Si se dire pécheur lorsqu'on est fermement convaincu qu'on est sans péché n'est qu'une hypocrite et mensongère imitation de l'humilité, se dire juste, par contre, se dire saint, quand on est effectivement juste et saint, n'a rien à voir avec l'orgueil. Le penser serait mal comprendre l'humilité, et s'en faire une conception inexacte. Ne pas se dire juste, ne pas se dire saint, quand on est juste et saint (et l'on peut être juste et saint sans être pour cela absolument sans péché, autrement il n'y aurait personne de juste et de saint), c'est en réalité se montrer ingrat à l'égard de Dieu qui nous a fait don de notre justice, et injurieux à l'égard du Christ dont nous participons, en tant que membres, la sainteté. L'orgueil ne consiste pas à reconnaître en soi les dons de Dieu, bien au contraire! il consiste à s'imaginer qu'on tient de soi sa justice et sa sainteté (71).

Dans le même ordre d'idées, il n'y a pas d'orgueil non plus à révéler en parlant de soi-même ce qu'on peut avoir de bon, lorsque telle est la vérité, et que le bien du prochain le demande, et lorsque, se glorifiant, on a soin de le faire *dans le Seigneur*. La vérité n'a pas à redouter l'orgueil. Le Christ a déclaré de lui-même qu'il était Seigneur et Maître. Saint Paul ne croyait pas être insensé en faisant son propre éloge (72). Ce n'est pas arrogance que de se louer soi-même, quand reconnaissant que, créature de Dieu, on doit à Dieu tout ce qu'on a, c'est Dieu en fait qu'en se louant on loue en soi (73).

Il faut nous en convaincre ! Malgré les apparences, c'est l'humilité, et non pas l'orgueil, qui constitue la véritable grandeur de l'homme. Orgueil n'est pas grandeur, mais simplement enflure. « *Est enim superbia, non magnitudo, sed tumor* » (74). Là où il y a enflure, tuméfaction malsaine, il n'y a qu'inconsistance, vide, inanité. « *Ubi inflatio est, inanitas est* » (75). Une outre gonflée d'air peut avoir bel aspect; il suffit de la soupeser pour voir combien elle est légère (76). Il en est encore de l'or-

(70) *En. in Ps. 118,* serm, 2, 1 (37, 1505). — *De nat. et grat.,* 34, 38 (44, 265-266).

(71) *En. in Ps. 85,* 4 (37, 1084-1085).

(72) *Tr. 58 in Jo.,* 13, 3 (25, 1793-1794).

(73) *En. in Ps. 154,* 7 (37, 1033).

(74) *Serm. 354,* 8, 8 (39, 1567).

(75) *Serm. 180,* 2 (39, 1676). — *Wilmart 11,* 5 (MA, 698) : « Magnitudo enim soliditatem habet, tumor inflationem. Non sibi magnus tumidus videatur : detumescat, ut magnus sit, ut certus et solidus. » — Cf. *En. in Ps. 38,* 8 (36, 420); *En. in Ps. 95,* 9 (37, 1233).

(76) *Serm. 36,* 3, 2 (38, 215).

gueilleux comme de la fumée qui monte vers le ciel en masses imposantes. Qu'un coup de vent arrive, et la voilà bientôt dispersée et évanouie. Qui veut la saisir dans ses mains ne tient rien (77).

Certes, il faut avoir des sentiments élevés, mais des sentiments élevés ne sont pas toujours la véritable grandeur (78). La petitesse des humbles est celle des grands; l'orgueil, au contraire, la fausse grandeur des faibles. Où cette fausse grandeur s'installe, en élevant l'esprit, elle l'abat; en le gonflant, elle le vide; en le distendant, elle le dissipe (79).

En vérité, cela paraît une contradiction de dire que l'orgueil abaisse et que l'humilité élève. Mais c'est que la vraie humilité rend soumis au supérieur. Or, rien n'est supérieur à Dieu. En rendant soumis au supérieur, l'humilité par là même élève. Si l'orgueil à l'inverse fait tomber au-dessous de soi, c'est qu'il refuse de se soumettre et qu'il se détourne de celui seul qui par essence est au-dessus de tout (80). L'âme est meilleure lorsqu'elle s'oublie elle-même pour l'amour de Dieu, ou lorsque, en se comparant à lui, elle se méprise totalement elle-même. Elle s'amoindrit à l'opposé d'autant plus qu'elle désire se grandir davantage, et lorsque, allant pour ainsi parler à sa propre rencontre, elle se complaît en soi jusqu'à vouloir — ce qui est contrefaire Dieu — trouver sa jouissance dans sa propre puissance (81). Qui veut se grandir, s'élever, n'a qu'un moyen : se soumettre à celui qui ne peut lui-même être abaissé (82).

L'humilité ne fait pas que grandir l'homme, elle le rapproche aussi de Dieu. Il y a là un thème fréquemment exploité par saint Augustin dans sa prédication, thème facile sans doute, mais qui ne laisse pas de cacher une profonde vérité spirituelle.

Dieu est grand, il habite les hauteurs du ciel. « *Excelsus est Dominus, et in altis habitat* ». Comment donc parvenir jusqu'à Lui ? — Dans le domaine des corps matériels, quand on veut s'emparer d'un objet haut placé, on s'aide d'un escabeau, on

(77) *Serm. 32*, 8, 8 (38, 153).

(78) *Serm. 261*, 1, 1 (38, 1202-1203).

(79) *Serm. 353*, 2, 1 (39, 1561) : « *Talium est enim regnum cœlorum*, humilium scilicet, hoc est spiritaliter parvulorum... Magnorum est ista pusillitas. Superbia vero fallax infirmorum est magnitudo; quæ ubi mentem possedit, erigendo déjicit, inflando evacuat, distendendo dissipat. »

(80) *De civ. Dei*, 14, 13, 1 (41, 421).

(81) *De lib. arb.*, 3, 25, 76 (32, 1308).

(82) *En. in Ps. 148*, 14 (36, 1946) ; « Vis exaltari ? Illi te subde, qui non potest humiliari. »

va quérir une échelle. Cela ne servirait de rien, lorsqu'il s'agit de Dieu. Car il est spirituel. Faire l'ascension de la plus élevée des montagnes, ne nous rapprocherait pas non plus de lui. C'est ici que se découvre alors le paradoxe, ou mieux le grand mystère de l'humilité. Il faut descendre pour monter (moralement parlant s'entend) ; qui s'humilie atteint Dieu, qui s'élève s'éloigne de lui (83). L'orgueilleux pousse sa pointe vers le ciel, et dans l'acte même où il s'élève, Dieu le précipite, et il tombe. L'humble s'abaisse jusqu'à terre, et le voici qui touche au ciel. Ou plutôt, c'est Dieu lui-même — telle est la puissance d'attraction qu'exerce un cœur rempli d'humilité — qui du ciel descend à lui (84).

Le temple du Très Haut, en effet, la demeure où il établit son siège, c'est l'âme de ses saints, l'âme des humbles. Dieu n'habite pas les maisons faites de main d'homme, eussent-elles murailles couvertes de marbre, larges atrium, toiture de métal étincelant. Ce vaste monde lui-même est incapable, malgré sa grandeur, de contenir Celui qui l'a créé (85). Le lieu où le Saint-Esprit aime à prendre tout naturellement son repos, selon le mot du prophète Isaïe, c'est le cœur des humbles (86). Honneur insigne, qui exalte les humbles à des hauteurs incon-

(83) *En. in Ps. 74,* 2 (36, 947) : « Omnia sublimia ut contingamus, attolimus nos; et si attingere non possumus, machinamenta aliqua vel scalas quærimus, ut sublimitati sublimia contingamus; contra Deus; et altus est, et ab humilibus contingitur. » — *Serm. 351,* 1, 1 (39, 1536) : « In rebus quippe visibilibus, ut excelsa quisque contingat, in excelsum erigitur : Deus autem cum sit omnium excellentissimus, non elatione, sed humilitate contingitur. » — *Tr. 15 in Jo.,* 4, 25 (35, 1519) : « O si invenirem, dicebas, montem aliquem altum et solitarium !... Quærebas ergo montes ? descende ut attingas. » — *En. in Ps. 33,* serm. 2, 23 (36, 320) : « Altus est Deus, humilis sit Christianus. Si vult ut altus Deus vicinatur illi, ille humilis sit. Magna mysteria, fratres. Deus super omnia est : erigis te, et non illum tangis : humilias te, et ipse ad te descendit. » — *Serm. 380,* 2 (39, 1676) : « Descende, ut ascendas. » — *Serm. 279,* 6 (38, 1278) : « Humilia te, et propinquabit tibi : extolle te, et recedet a te. » — Cf. *Serm. 21,* 2 (38, 143); *Mai 127,* 2 (MA, 368).

(84) *En. in Ps. 36,* serm. 2, 1 (36, 363) : « Genus justorum conatur in sublimia per humilitatem : genus iniquorum præponderat ad inferiora per elationem. Hoc enim se deprimit ut surgat, illud se extollit ut cadat. » — *En. in Ps. 93,* 16 (37, 1204-1205) : « Erigitur superbus in Deum, mergit illum Deus; et in eo ipso mergitur, quo erigitur in Deum... Contra, cor humile de cœlo adducit Deum, ut proximus fiat. » — *Serm. 45,* 7 (38, 267) : « In corde tuo habe humilitatem, et Deus tibi dabit altitudinem; veniet ad te, et erit tecum in cubiculo tuo. »

(85) *En. in Ps. 92,* 6 (37, 1186).

cevables, et les rend participants, en un sens, de la grandeur même de Dieu. Honneur pourtant qui n'en fait pas pour cela des orgueilleux. Dieu exalte les humbles jusqu'à s'en faire une demeure, ou mieux un ciel, mais il les exalte de telle sorte qu'ils n'en restent pas moins soumis et humbles. « *Sic enim exaltat humiles, ut non faciat superbos* » (87).

On ne doit pas s'étonner, dans ces conditions, si l'humilité est une source de force, la seule source véritable de force, l'orgueil étant de soi fragile et faible; les humbles ont la solidité de la pierre, tandis que les orgueilleux sont semblables à la fumée qui monte en l'air, mais pour bientôt se dissiper (88). « *Potentior est enim et tutior solidissima humilitas, quam ventosissima celsitudo* » (89). C'est lorsque je suis faible, s'écrie l'apôtre, autrement dit : dans la mesure où je suis humble, que je suis fort. « *Quando infirmor, tunc potens sum.* » Comment ne serait-il pas fort, en réalité, celui en qui Dieu habite ? Comment Dieu pourrait-il permettre que chancelle sa maison? Il n'a pas à redouter de la voir s'écrouler, quand c'est lui-même qui l'affermit (90).

Rien de surprenant non plus si l'humilité est une source de paix, de repos, au sens plein du terme, alors que l'orgueil n'apporte au contraire qu'agitation et inquiétude, et y trouve son châtiment (91). « *Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenictis requiem animabus vestris.* » C'est seulement une fois résorbée la tumeur malsaine de notre orgueil, que nous pourrons goûter enfin le vrai repos (92). Car notre repos est en Dieu, et il n'y a que l'humlité, nous l'avons vu, qui puisse nous faire atteindre Dieu et nous établir en lui.

Enghien. Pierre ADNÈS, S.J.

(86) *De sanct. virgin.*, 39, 40 (40, 419).

(87) *En. in Ps. 112*, 4 (37, 1472-1473). — *Conf.*, 11, 31, 41 (32, 826).

(88) *En. in Ps. 92*, 3 (37, 1185) : « Omnis autem fortitudo in humilitate, quia fragilis est omnis superbia... Humiles tanquam petra sunt : petra deorsum videtur, sed solida est. Superbis quid ? Quasi fumus : etsi alti sunt, evanescunt. »

(89) *De Trin.*, 8, 7, 11 (42, 957).

(90) *En. in Ps. 92*, 6 (37, 1186) : « Non timet (Deus) trementem domum, quia ipse illam firmat. »

(91) *Ep. 55*, 16, 29 (33, 219).

(92) *De sanct. virgin.*, 35, 35 (40, 416) : « Non enim aliter invenitur requies animæ, nisi inquieto tumore digesto, quo magna sibi erat, quando tibi sana non erat. »

LA SPIRITUALITÉ D'ABANDON
CHEZ SAINT JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE

On sait que le chanoine de Reims s'alimente spirituellement partout où il trouve sa pâture (1). Il passe volontiers d'Olier au carme Laurent de la Résurrection, de saint François de Sales à Bernières, de sainte Thérèse à Rancé, du jésuite Busée à Beuvelet, le disciple de Bourdoise, ou encore de Tronson au minime Barré, du capucin Jean-François de Reims au chanoine Roland, du mauriste Claude Bretagne à l'archidiacre Boudon. De la Salle se laisse attirer dans la mesure où son expérience personnelle y trouve son compte. Car, il est avant tout, et très tôt, une âme que Dieu mène. Il croise, en vérité, sur son chemin d'autres âmes, avec lesquelles on lui reconnaît des airs de parenté; mais sa route lui est particulière, son visage et ses traits spirituels nettement siens : Dieu le burine et le forme de ses mains. Essayons de retrouver trace de ce travail divin.

Modelé au gré des événements providentiels, saint Jean-Baptiste de la Salle ne se refuse jamais aux appels de l'Esprit : il sait se dégager des attraits apparemment les plus profonds, dès qu'il est assuré que Dieu parle. Cette attitude de foi l'incline de plus en plus vers une spiritualité d'abandon, qui marque nettement ses démarches de fondateur comme sa vie ascétique et mystique. Ces pages voudraient le rappeler. Après avoir traversé, en effet, une rude nuit de l'esprit, pendant laquelle Dieu le dépouille avec rigueur, le saint inscrit l'esprit de foi et d'anéantissement au premier plan de la règle et de l'oraison lasalliennes. Il demeure, de ce chef, l'un des meilleurs représentants du courant spirituel de l'abandon au XVII[e] et au XVIII[e] siècles. Qu'il suffise de laisser parler faits et textes.

(1) Dans *Études lasalliennes, Revue d'ascétique et de mystique*, t. 28, 1952, p. 18-63, j'ai essayé de déterminer l'une ou l'autre influence qui s'était exercée sur l'évolution intérieure de saint Jean-Baptiste de la Salle. A défaut de textes critiques et d'études pertinentes sur les sources de sa pensée, il serait prématuré d'esquisser une vue d'ensemble de la spiritualité du Fondateur des Frères des Écoles chrétiennes.

I. — ATTRAITS

Dès l'abord, les attraits spirituels les plus personnels de cette âme généreuse semblent contredire les desseins de Dieu. Jusqu'en ses dernières années, la solitude et la vie cachée, la pauvreté réelle et l'austérité resteront l'idéal de Jean-Baptiste de la Salle. Seule, la volonté divine, clairement exprimée, pourra le contraindre à sortir de l'obscurité, à accentuer ou à tempérer sa vie pénitente et celle qu'il impose à ses premiers disciples.

De la Salle aime profondément la *solitude ;* il est attiré avec force par la vie contemplative. On le pousserait volontiers dans un cloître ce jeune chanoine rémois, qui passe ses nuits au tombeau de saint Remi, mais qui prend en charge ses frères et sœurs orphelins. L'esprit de retraite le marquera jusqu'à la fin ; l'oraison sera la caractéristique de sa vie spirituelle et celle de son Institut ; il vivra en la présence de Dieu et il suppliera ses disciples de faire de même pour devenir des éducateurs selon le cœur de Dieu.

L'esprit de *pénitence* est aussi fort chez lui que le besoin de recueillement et de vie solitaire. En ce XVIIe siècle, l'austérité des familles vraiment chrétiennes et des âmes consacrées rivalise avec celle des personnes jansénisantes. Honni soit qui mal y pense ! Cette austérité n'est l'apanage de personne. Les uns l'assaisonnent d'une pointe d'amertume, les autres la relèvent d'une fleur d'humanisme. De la Salle est austère. Il a d'ailleurs de qui tenir.

La conversion éclatante, le comportement « excentrique » et la vie d'abjection réelle de Madame de Maillefer, apparentée aux Roland et aux la Salle, impressionnèrent sans doute le jeune fondateur. On parlait beaucoup à Rouen et à Reims de l'auxiliaire du Père Barré. C'est par l'intervention providentielle de cette parente que le saint se lance dans l'aventure des écoles (2).

Pierre Bachelier de Gentes (1611-1672), parent plus éloigné de Jean-Baptiste, avait fait et continuait à faire sourire. Converti vers 1642, il avait mené à Reims, trente ans durant, une vie de réparation, de pénitence et d' « extravagances ». La risée des bourgeois rémois, il avait emporté l'applaudissement des pauvres, des blessés et des malades, qu'il secourait dans les taudis et les hôpitaux, en

(2) Tous les biographes de saint Jean-Baptiste de la Salle et du Père Barré parlent de Madame de Maillefer († 1693), Blain principalement. Voir aussi de MONTIS, *La vie de Madame Hélyot suivie d'une vie abrégée de Madame de Maillefer*, Paris, 1786. L'abbé Jules CEILLIER a répété Blain en sa puérile et grandiloquente *Histoire et vie de Madame de Maillefer, à l'occasion du 2e centenaire de sa mort, 1693-1893,* Montreuil-sur-Mer, 1893.

temps de guerre comme en temps de peste. Claude Bretagne, l'un des intimes de Jean-Baptiste, entreprenait d'écrire sa vie (3).

Enfin, il y avait l'exemple de cet autre parent, son directeur de conscience pendant plusieurs années et son modèle, le chanoine Roland, fondateur de la congrégation des Sœurs de l'Enfant-Jésus de Reims. Son goût du recueillement, son esprit de pauvreté, son austérité nous sont déjà connus. Les *Mémoires* de sa vie redisent à chaque page sa mortification, dès ses jeunes années, ses mois passés dans la pauvreté volontaire chez un menuisier de Paris, lorsqu'il poursuivait sa philosophie, la retraite de trente jours « dans un monastère des plus austères » pour se disposer à la prêtrise, les six mois de misère et de rebut chez Monsieur de la Haye, curé de Saint-Amand et collaborateur à Rouen du Père Barré ; bref, « l'esprit pénitent résidait en lui » (4).

Après ces influences familiales, les maîtres spirituels, qui marquèrent l'âme du saint, sont eux aussi de grands pénitents : le sulpicien Baühin, qui fut quelque temps son conseiller, est resté célèbre par sa vie mortifiée ; Barré est également, à sa manière, un « excentrique ». N'oublions pas que Rancé, en ces années-là, réforme la Trappe et qu'il polémique *urbi et orbi* pour l'austérité sans assaisonnement. Tout le monde au XVIIe siècle a lu les vies des Pères du désert. Souvenons-nous enfin que l'anéantissement et la

(3) Claude Bretagne (1625-1694), plusieurs fois prieur de l'abbaye de Saint-Remi de Reims, ami et conseiller de Jean-Baptiste de la Salle, écrivit la *Vie de Monsieur Bachelier de Gentes, par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur*, Reims, Pottier, in-12⁰ xxxiv-285 p., 1680. Cette vie, fort curieuse, est à rapprocher de celle de ces pénitents, plus nombreux qu'on ne le pense, restés dans le monde et vivant pratiquement en reclus : Buch, Renty, Bernières, Jeanne de Cambry, etc. Bachelier, élève des Jésuites à Reims, avait poursuivi, en même temps qu'une vie très mondaine, ses études de droit à Montpellier, puis à Rome, où la fréquentation de son oncle, Simon Bachelier, général des Minimes, ne l'avait pas changé. Au cours d'une maladie, le souvenir d'une personne, rencontrée à Béziers, qui portait son nom, le frappe au point qu'il décide de rivaliser d'austérité avec elle. « Convertie » elle aussi, elle vivait, dit Claude Bretagne, dans « une effroyable pénitence » (p. 26). Bachelier jeûne, prie, se macère, se met en quête de malades, les soigne, suce leurs plaies, enterre les pestiférés, dans un « parfait dégagement des créatures » (p. 154), « dans la vue de plaire à Dieu » et dans l' « actuelle présence de Dieu » (p. 45).

(4) Sur N. Roland († 1678), voir *Études lasalliennes*, p. 57-61. Le chapitre 3 des *Mémoires sur la vie de Monsieur Nicolas Roland, prêtre, chanoine théologal de l'Eglise de Reims et fondateur de la Communauté du St Enfant Jésus* (copie à la Maison-Mère à Reims) note que Roland revint de Rouen « infirme et desséché ».

mort à soi-même, que prêchent depuis plus de trois-quarts de siècle, tous les courants spirituels, s'accompagnent, sous peine de se renier eux-mêmes, d'une vie de pénitence très prononcée (5).

Comment s'étonner alors de la vie austère de notre saint? Des Frères voudraient « corriger » ce qu'ils appellent ses « exagérations », dont seraient tout bonnement responsables des biographes entraînés à brosser des morceaux de bravoure. Battersby, par exemple, accuse Blain de donner du fondateur *an impression of the man which is entirely false;* il prête au biographe l'intention « d'édifier » (6). Ici pourtant, le récit de Blain reste tout à fait vraisemblable. Nous en trouvons la justification dans les attraits person-

(5) Bernières, par exemple, dont de la Salle a lu les *Lettres*, les *Maximes* et le *Chrétien intérieur*, est un des grands pénitents du siècle.

(6) *De La Salle. Saint and spiritual Writer*, Londres, 1950, p. 172. Battersby fait appel aux bonnes mœurs de l'époque et à cette politesse raffinée qui les caractérisait. Le saint, d'ailleurs, n'a-t-il pas écrit *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétiennes?* Jacques II d'Angleterre n'a pas hésité à lui confier l'éducation de quarante jeunes irlandais des meilleures familles. De la Salle était, ajoute l'auteur, très bon et plein d'attention pour les autres. Et Battersby cite des traits de magnanime charité et des lettres du plus pur esprit de l'Évangile, etc.

Comment concilier cette vie étrange de pénitences et de rudesse avec soi-même, et parfois avec les autres, et le portrait d'un homme qui manifeste, en toute occasion, « la pondération, la réserve, l'éloignement des extrêmes qui marque a perfectly balanced judgment » ? (p. 182) Harmoniser ces contraires déconcerte certains biographes. Rudesse pourtant, même avec les autres. Pourquoi ne pas le dire ? Y a-t-il des fondateurs qui n'aient exigé de leurs disciples jusqu'à l'extrême limite de leurs forces ? Les origines de beaucoup d'ordres ne sont-elles pas marquées au coin de l' « exagération », quitte à devoir en rabattre avec le temps et l'expérience ? Les premiers Frères s'usaient jusqu'à la corde et mouraient prématurément. Ceci n'est pas dans les Règles, mais dans les faits. Les lettres du saint, affectueuses et pleines de sollicitude par bien des côtés, laissent une impression d'autorité et d'exigence : sans phrases souvent, sans lien ni transition, elles disent, tout net, l'éloge et le blâme. Roland aussi imposait l'austérité. « Il donnait facilement des pénitences, même considérables » (*Mémoires*. De ses vertus, ch. 6). Son « petit séminaire » était mené fort rudement : coulpes, silence trois jours entiers par semaine, jeûnes, macérations, etc. (*ibidem*, ch. 5). C'est bien encore Roland, le maître de Jean-Baptiste, qui affirmait rondement qu' « il valloit mieux couper un lien que de vouloir le dénouer » (ch. 9). « On distinguait ses pénitentes (et ses pénitents sans doute) par l'esprit d'abnégation, de dépendance et de mortification de leurs sens, plutôt que par un extérieur affecté » (ch. 6). Maillefer signale dans la *Vie* manuscrite (p. 39) qu'à la suite de plusieurs départs, son oncle se « détermina à dresser de nouveaux réglemens plus réfléchis et plus mesurés ». N'ou-

nels du saint, dans ses amitiés spirituelles et dans sa vocation de fondateur.

L'esprit de *pauvreté* et la pauvreté réelle vont nécessairement de pair avec la pénitence. De la Salle la recommande vigoureusement à ses disciples, éducateurs qui font vœu exprès d'enseigner les enfants pauvres dans des écoles gratuites. S'il veut qu'aucune maison ne soit « fondée » et que la pauvreté de l'Institut et de chacun de ses membres devienne comme la condition de la perfection, saint Jean-Baptiste a, au préalable, frayé la voie en vivant comme le plus pauvre de ses frères et dans la dépendance la plus étroite. Maillefer, qui a de fort belles pages sur la pauvreté de son oncle, conclut sans ombre d'exagération : « Il n'a cessé de pratiquer cette vertu dans ce qu'elle a de plus rigoureux » (7). Les mondains et les non-jansénistes pouvaient à bon droit s'en émerveiller. Chef de famille, puis chef de communauté, de la Salle devait se maintenir dans la modération, s'il voulait diriger les autres. Mais quelles sont la mesure et la discrétion des saints ? Il poussa la pauvreté jusqu'à l'indigence et la mendicité, et les humiliations jusqu'aux avanies.

Les attraits si prononcés de Jean-Baptiste de la Salle pour la vie contemplative et la vie pénitente n'altéraient en rien ou plutôt avivaient les désirs de son *âme éminemment apostolique et sacerdotale.* L'ancien élève de Tronson et de Baühin n'aurait pas été digne de ses maîtres, s'il n'avait participé à la réforme cléricale, qui se poursuivait en France depuis le début du siècle. Battersby rappelle avec raison la doctrine de l'école française sur le sacerdoce, enseignée aux séminaristes de Saint-Sulpice et que de la Salle vécut. Si le fondateur parle peu du sacerdoce, et pour cause puisqu'il s'adresse à des Frères, il met, en revanche, sous leurs yeux le type même du prêtre.

Roland l'a entraîné dans ses prédications et ses missions (8). Il

bliions pas que Roland avait été à la rude école de l'Aa (*Études lasalliennes*, p. 59) et d'Antoine de la Haye, curé de Saint-Amand (de 1652 à 1669), ce prêtre remarquable qui réunissait de jeunes clercs pour les former à la cléricature. C'est chez de la Haye que Roland prit, sans doute, l'idée de son « petit séminaire ».

Déjà (p. 7-8), Battersby soulignait « le rigorisme excessif » des adhérents de l'école française et rendait Blain responsable d'un « grave disservice ». Je suis trop heureux ici de disculper Blain, et de rappeler un hommage mérité à Battersby (*Études lasalliennes*, p. 26-28).

(7) François-Élie MAILLEFER, *La vie de Mr Jean-Baptiste De la Salle...*, ms. 1426, Bibliothèque municipale de Reims, p. 58. Sur ce mauriste, neveu du saint, voir *Études lasalliennes*, p. 31-33.

(8) Il n'est pas interdit de voir l'influence de Bourdoise, restaurateur du culte, dans les pages 21 à 25 de l'*Explication de la méthode d'oraison*

le fait participer aux conférences ecclésiastiques qu'il institue à Reims, le mardi, comme l'avait fait saint Vincent de Paul à Saint-Lazare. Il lui communique sa hantise du salut des âmes, lui qui passe volontiers dix et douze heures au confessionnal pendant les missions. Son respect de la conduite de l'âme par l'Esprit Saint était très profond. Roland, nous affirment ses *Mémoires*, « avait un talent extraordinaire pour conduire les âmes selon l'attrait de la grâce en elles ; il ne ressemblait pas à ces directeurs qui conduisent par leurs voies propres et jettent les âmes dans leurs idées » (9).

Le zèle sacerdotal du saint, comme celui de Roland, est, par la suite, insatiable. La maison de Vaugirard accueille les prêtres gyrovagues qui s'y présentent ; ils y séjournent à leur guise. C'est davantage à ces errants qu'il s'attache, pour les comprendre, les aider, au besoin les relever. Il héberge l'un, par trop misérable ; il réprimande l'autre, qui préfère les batailles à la cléricature ; il surveille celui-ci, dont les fréquentations laissent à penser ; il prêche lui-même la retraite à celui-là pour le sortir de sa médiocrité. Il visite enfin un ecclésiastique embastillé pour on ne sait quel forfait, et il ramène, pour tout vêtement, la soutane en loques du malheureux. Et tout cela, dans le respect, la simplicité, la charité.

Il faudrait insister encore sur le convertisseur et le confesseur, comme sur le moraliste, que les curés de Paris aimaient consulter et à qui ils expédiaient les cas par trop embarrassants. Barré, déjà, avait été tout cela à Rouen. Blain a raison, qui a fait de notre saint, malheureusement dans un langage un peu fade, — le « miroir de l'esprit ecclésiastique », l' « image de la sainteté sacerdotale » (10). De la Salle a été l'une des plus belles figures sacerdotales de ce XVII[e] siècle qui en compte tant.

Dieu allait combler les attraits de Jean-Baptiste de la Salle de tout autre manière et modeler à sa guise cette âme de choix ; il lui demanderait un acquiescement de plus en plus plénier et inconditionné. Trouver la volonté du Seigneur, au mépris de la sienne, s'abandonner à cette volonté et la réaliser amoureusement, pleinement, à l'aveugle, le saint ne suivra pas d'autre route dans sa vie spirituelle, dans la fondation de son Institut, dans la direction de ses Frères. Cet abandon et cette quête de la volonté de Dieu s'épanouiront dans l'esprit de foi, pierre d'angle de la formation et de la vitalité spirituelles de ses disciples. Cette spiritualité de la confor-

de saint Jean-Baptiste de la Salle : manière de se mettre en la sainte présence de Dieu dans l'église, la regardant comme la maison de Dieu.

(9) *Mémoires*. De ses vertus, ch. 9.

(10) J.-B. Blain, *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle...*, t. I, Rouen, 1733, livre 1. Cf. *Études lasalliennes*, p. 29-33.

mité au Bon Plaisir et de l'abandon actif et passif à la volonté divine, que le saint avait lue dans ses livres préférés, allait lui être apprise par Dieu même. Il ne resterait au fondateur qu'à codifier son expérience.

2. — Les abandons et les nuits

Deux périodes de sa vie paraissent davantage marquées des intentions divines.

1° *Abandon du canonicat.* — En 1679-1681, le Supérieur rompt les liens « propriétaires » qui rattachent le saint au monde. Sorte de *nuit des sens*, de première « conversion », qui aboutit en deux ans au détachement et au désintéressement. Écoutons-le raconter cette emprise et cette pédagogie divines, dans un *Mémoire pour apprendre aux Frères par quelles voyes la divine Providence avait donné naissance à leur Institut.*

« Ça été par ces deux occasions, sçavoir par la rencontre de Monsieur Niel et par la proposition que me fit cette Dame, que j'ai commencé à prendre soin des Ecoles de garçons. Je n'y pensois nullement auparavant : ce n'est pas qu'on ne m'en eût proposé le dessein. Plusieurs des amis de M. Roland avoient taché de me l'inspirer ; mais il n'avoit pu entrer dans mon esprit ; et je n'avois jamais eu la pensée de l'exécuter : si même j'avois crû que le soin de pure charité que je prenois des Maîtres d'Ecoles, eût dû jamais me faire un devoir de demeurer avec eux, je l'aurois abandonné : car comme naturellement je mettois au-dessous de mon valet, ceux que j'étois obligé sur tout dans les commencemens d'employer aux Ecoles, la seule pensée qu'il auroit fallu vivre avec eux, m'eût été insupportable. Je sentis en effet une grande peine dans le commencement que je les fis venir chez moi ; ce qui dura deux ans. Ce fut apparemment pour cette raison, que Dieu qui conduit toutes choses avec sagesse et avec douceur, et qui n'a point coutume de forcer l'inclination des hommes, voulant m'engager à prendre entierement le soin des Ecoles, le fit d'une maniere imperceptible, et en beaucoup de tems ; de sorte qu'un engagement me conduisit dans un autre, sans l'avoir prévu dans le commencement » (11).

Malgré les oppositions familiales, les froideurs ecclésiastiques et les dégoûts personnels, de la Salle prend donc les premiers maîtres d'école en sa maison ; il mange et vit avec eux ; il veille à leur formation ; il les exhorte au dévouement et à la confiance en Dieu. Mais ces braves paysans n'en perdent point leurs préoccupations fort réalistes. Voici comment Blain imagine leur discours :

(11) Blain, *Vie*, t. 1, p. 169. Madame de Croyères, sur les instances de Niel, prie le saint d'ouvrir une école sur la paroisse Saint-Jacques, à Reims (*ibid.*, p. 166).

« Vous parlez bien à votre aise tandis que vous ne manquez de rien. Pourvû d'un bon Canonicat, et bien de Patrimoine pareil, vous êtes assuré, et à couvert de l'indigence. Que nôtre établissement tombe ; vous demeurez sur vos pieds, et le renversement de nôtre état n'ébranle pas le vôtre. Gens sans biens, sans revenus, et même sans métier : où irons-nous, que ferons-nous, si les Ecoles tombent, ou si on se dégoûte de nous ? La pauvreté sera nôtre unique partage, et la mendicité le seul moyen de la soulager » (12).

De longs mois notre chanoine réfléchit et prend conseil, car l'affaire est d'importance. Pour soutenir sa famille, tenir son rang et faire vivre les jeunes maîtres, la sagesse commandait d'éviter toute imprudence. Après tout, pourquoi ne pas doter l'œuvre qui s'ébauchait et pourvoir aux besoins des instituteurs hors service ?

De la Salle refuse de s'en remettre à son jugement. Roland, qui n'est plus là pour le guider, ne l'avait-il pas déjà fortement engagé à se démettre de son canonicat pour devenir curé d'une paroisse où on installerait des écoles ? De la Salle consulte à Reims ; il consulte à Paris. Il rapporte fidèlement ces avis à son directeur de conscience, sans doute à l'époque, Callou, supérieur de Séminaire et grand vicaire. L'opposition est si décidée que Callou dissuade Jean-Baptiste de poursuivre son dessein. Mais enfin, il reste le conseiller des grandes occasions, « le premier instituteur des écoles chrétiennes et gratuites », qui, à ce titre et par son éminente sainteté, « avoit une grâce particulière sur ce sujet » (13). Le Père Barré, le célèbre minime, parle, en effet, suivant sa grâce, qui était toute d'abandon. « La Divine Providence doit être l'unique fond sur lequel il faut établir les écoles chrétiennes. Tout autre que celui-là ne leur convient pas ; il est inébranlable ; et elles demeureront elles-mêmes inébranlables si elles n'ont point d'autre fondement ». Tel est le commentaire « de la façon du P. Barré », que propose Blain. Nous pouvons l'en croire ; Barré, « un homme qui ne vouloit point pour les écoles chrétiennes d'autre fond que celui de la Divine Providence », n'avait jamais parlé d'autre manière ni agi différemment. De la Salle voit dans la parole pressante du minime l'expression de la volonté divine. Avec l'agrément de Callou, il embrasse, sans hésitation désormais, — nous sommes en 1683, — cette résolution que Blain, le bon chanoine, qualifie de « si affreuse à la nature » (14).

(12) *Ibid.*, p. 188. Nicolas Barré avait essayé de lancer des écoles charitables de garçons. Les maîtres rassemblés lui adressèrent les mêmes objections qu'entend de la Salle. Le saint minime ne réussit pas à leur ôter l'esprit « mercenaire ».

(13) *Ibid.*, p. 190.

(14) *Ibid.*, p. 196. Il est plaisant de lire les pages où l'auteur parle de la *vocation* canoniale. Il constate avec une indignation qui n'est pas

La renonciation ne sera pas faite à demi : de la Salle destine son canonicat à l'un des prêtres les plus pauvres du diocèse. Ce fut un beau tapage dans les milieux bien pensants de Reims (15). Qu'il se démît pour renter l'un de ses cadets, c'est ce qui se faisait; mais qu'il fût remplacé par un ecclésiastique sans nom, — un Faubert, — passait l'imagination. Remontrances, rebuffades, avanies du monde comme de l'archevêque Le Tellier, frère du ministre Louvois, se heurtèrent à une détermination inflexible. Le saint ne pouvait aller à l'encontre de la volonté de Dieu signifiée.

2° *Abandon du patrimoine.* — Il lui fallait encore se dépouiller de son patrimoine. De la Salle essuya les mêmes difficultés ; il reçut les mêmes conseils. Barré l'emporta. Écoutons le biographe (16).

« Les idées d'abandon à la Providence demeuroient imprimées dans son esprit, depuis que le Père Barré lui en avoit fait de si sublimes leçons ; il craignoit de faire quelque démarche qui démentît les sentiments de son cœur sur ce sujet. Il lui paraissoit plus parfait de jetter toutes le sollicitudes de ses enfants aussi bien que les

feinte : « Il faut tout dire, M. de la Salle ne regardoit un Canonicat en lui-même, que comme l'un des derniers emplois de l'Eglise. Nous ne le disons qu'après lui... Il eût cru enfouir le talent qui lui avoit été confié dans l'ordination, et laisser oisif le pouvoir qu'il avoit reçu avec le caractère sacerdotal, s'il l'eût resserré dans les bornes d'un office canonial... » Et voici la défense : « Si le titre de Chanoine dispense aujourd'hui de l'obligation de travailler, on peut dire qu'il n'en a pas toujours été de même... » (p. 192). — Un peu plus loin (p. 205), Blain brosse le portrait « de grande instruction » de Faubert, le successeur du saint au chapitre de Reims : « la vie douce et tranquille... lui ayant donné un embonpoint qu'il ne pouvoit trouver que dans une riche prébende », le biographe en tire cette leçon dont on appréciera la portée : Faubert, « né dans la pauvreté, vraisemblablement aurait eu des jours plus longs si son corps accoutumé au travail et à une vie dure, n'eût point été engraissé dans le repos et l'indolence ! »

Que le lecteur ne voie ici nulle irrévérence ! Je reconnais à Blain cet incomparable mérite d'avoir utilisé des documents solides et, par là, d'avoir conservé faits, paroles et textes, que, sans lui, nous déplorerions, sans doute, à jamais. Ses dissertations, ses indignations, ses naïvetés n'entament en rien sa fervente objectivité, — encore faut-il la contrôler!

(15) « Les uns disaient que sa trop grande contention lui avoit affaibli l'esprit. D'autres disaient qu'il ne faisoit en cela que suivre son génie qui donnoit toujours dans l'extrême... Mais, parce qu'il avoit pris une ferme résolution de s'abandonner à la Providence, toutes les raisons qu'on lui allégua n'eurent pas la force de le faire changer de sentiment » (Fr.-É. Maillefer, *La vie de Mr Jean-Baptiste de la Salle*, ms , p. 45-46). Et le neveu ajoute : « Il fallait qu'il eût une vertu bien au-dessus du commun pour s'avilir ainsi à ses propres yeux » (p. 51).

(16) *Vie*, t. 1, p. 217-218.

siennes, dans le cœur du Père céleste, et de se plonger avec eux dans l'abîme de sa Providence, qui n'abandonne que ceux qui ne l'honorent pas par une parfaite confiance...

La disposition qu'il crut devoir apporter pour donner entrée à la lumière divine en son âme, fut de se dépouiller de toutes sortes d'inclinations et de se mettre dans l'heureux état d'indifférence à tout, qui prépare si bien le cœur à la connoissance et à l'exécution des volontés de Dieu. Quand il se vit dans cette sainte situation, il commença par s'offrir au bon plaisir de Dieu, et lui faire un abandon général et sans réserve de sa personne. Ensuite il se permit de s'expliquer avec la divine Majesté en ces termes.

Mon Dieu, je ne sçai s'il faut fonder, ou s'il ne faut point fonder (les maisons des maîtres d'écoles) : ce n'est pas à moi à établir des communautés, ni à sçavoir comment il les faut établir. C'est à vous à le sçavoir, et à le faire en la manière qu'il vous plaira. Je n'ose fonder, parce que je ne sçai pas votre volonté. Je ne contribuerai donc en rien à fonder nos maisons : si vous les fondez, elles seront fondées; si vous ne les fondez pas, elles demeureront sans fondation Je vous prie de me faire connoître votre sainte volonté.

S'il ne paroît pas qu'une prière si pure ait été suivie de lumières extraordinaires, ni qu'elle ait éclairé celui qui la faisoit, sur ce qu'il avoit à faire, en lui manifestant la volonté divine; au moins fut-elle suivie de ce parfait abandon à Dieu qui l'avoit précédée. Le serviteur de Dieu fixé et comme cloué dans le sein de la Providence, demeura tranquille et sans souci le reste de ses jours, quoique très souvent mis aux épreuves les plus crucifiantes et, aux risques de manquer du nécessaire ».

Cette page magnifique, qu'il fallait citer tout entière, éclaire profondément l'âme, la vie spirituelle et les desseins du fondateur. Nous sommes en plein climat salésien. Le saint évêque de Genève, à la suite des *Exercices* de saint Ignace, avait longuement insisté sur cet « heureux état d'indifférence », qui s'épanouira en « abandon général et sans réserve » chez ses filles de la Visitation. Jeanne de Chantal, qui avait fait de l'état d'abandon la voie spirituelle privilégiée de ses monastères, s'était vouée au bon plaisir de Dieu en sa retraite de 1616, sans jamais se reprendre, « fixée, elle aussi, et comme clouée dans le sein de la Providence » ; ce à quoi François de Sales l'encourage fort (17).

Enfin, l'un des héritiers de ce courant spirituel qui avait traversé et marqué le siècle sous des dénominations de tout genre, Barré, l'homme de la Providence, lui donnait une leçon de choses, que de la Salle reprenait à son compte. Car, vraies paroles de Jean-Baptiste ou non, la prière que rapporte Blain est du pur Barré. On en re-

(17) Voir M. Viller, art. *Contemplation*, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, col. 2038-2039; A. Rayez, *Le « Traitté de la Contemplation » de dom Claude Martin*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 29, pp. 230-236.

trouve l'écho direct au chapitre 6 des *Maximes de conduite chrétienne* du minime : *Raisons pour ne pas fonder les écoles charitables, et n'avoir pas même de maison en propre* (18). Les lettres, insérées à la suite, de Rancé, du général des Théatins, etc., viennent renforcer, s'il en était besoin, les *Raisons* péremptoires de Barré. Un peu plus tard, Boudon, le conseiller des sœurs de l'Enfant-Jésus, dites de la Providence de Rouen, déclare à Montigny-Servien, successeur de Barré, qu' « il fallait tout fonder sur la Providence, qui vaut mieux que tous les contrats de constitutions » (19).

De la Salle ne bronchera jamais plus, ni dans sa vie spirituelle, ni dans sa direction, ni dans ses fondations, de la voie que lui avait indiquée Barré et où l'engageait la Providence. Tel est son esprit de foi, fleur et fruit, chemin et terme de l'abandon. Les répugnances vaincues, dépouillé de tout avoir, il était libre désormais pour accomplir le bon plaisir divin. Rien ne l'arrêterait : ni considération extérieure, ni considération personnelle. Dieu seul compterait. « D'une manière fort imperceptible et en beaucoup de tems », la Providence l'engageait ainsi aux renoncements les plus absolus.

3° *Abandonné de tous et de Dieu.* — Les fondateurs sont des privilégiés de la grâce et de la tribulation. La nuit la plus profonde ne s'est pas abattue encore sur de la Salle. C'est dans les années 1713-1714 que la Providence va le malmener, comme elle l'a fait de ses saints, pour que, dans l'obscurité intérieure et la contradiction extérieure, il ne vive que pour Dieu seul dans la foi vive et nue.

Le fondateur s'est « enfui » de Paris (20). Il n'en peut plus de supporter la mauvaise volonté des procéduriers, les intentions malignes de supérieurs ecclésiastiques qui veulent l'évincer, les chica-

(18) Le parallélisme est frappant entre le § 14 de ce chapitre 6e des *Maximes* de Barré et le 3e point de la méditation 67e du saint. Sur les rapports de Barré et de Jean-Baptiste de la Salle, voir G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes*, t. 1 : *L'œuvre pédagogique et religieuse de saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, Plon, p. 82-106 ; Ch. Cordonnier, *Le R. P. Nicolas Barré*, Paris, Saint-Paul, 1938.

(19) Archives des Dames de Saint-Maur, liasse Paris, p. 439.

(20) J'emploie à dessein le mot même de Blain, *Vie*, t. II, p. 81, et de l'*Abrégé de la vie du Frère Barthélemy*, p. 16 (à la suite du t. II de la *Vie* du fondateur). L'interprétation de cet épisode, — et de celui de Mende, auquel il est fait allusion un peu plus loin, — est aujourd'hui controversé ; les raisons alléguées ne paraissent pas décisives. Beaucoup de fondateurs ont rencontré la contradiction. On ne peut trouver étrange que, à l'extérieur, comme à l'intérieur de son Institut, Jean-Baptiste de la Salle ait été incompris, voire malmené. Il sort grandi de l'épreuve ; Dieu par là voulut l' « anéantir » davantage.

nes des curés, les jalousies des régents des écoles parisiennes, les divisions, enfin, qui opposent les Frères. On voudrait bien aussi le compromettre, les uns avec les jansénistes, les autres avec les quiétistes. Surchargé, tiraillé, épié, en butte à la méfiance, il n'a plus le temps ni de se recueillir, ni d'écrire, ni de réfléchir. Un beau jour, lassé, excédé, il décampe. Il ira s'occuper de fondations dans le Midi ! C'est Dieu, en fait, qui l'y envoie et qui l'y attend.

Or, tout ce qu'il entreprend là-bas finit par échouer. Le noviciat de Marseille doit être fermé et le saint, attaqué, essaie de se justifier ; il est obligé de quitter la ville. Il apprend en même temps qu'à Paris des « frères discoles » refusent d'obéir au Frère Barthélemy, son remplaçant, et quittent l'Institut. Lui-même n'a-t-il pas l'impression qu'on le rejette : des Frères, à Mende, ne le reçoivent pas.

La désolation intérieure accompagne et envenime ces échecs extérieurs. « Il commence alors à douter si son entreprise venoit de Dieu... » Tout échouait, mais n'y avait-il pas de sa faute? N'était-ce point *son* œuvre qu'il avait bâtie, et son amour-propre n'y trouvait-il point son compte? Tout ce qu'il avait entrepris avait toujours échoué. Dieu ne le punissait-il pas de ses misères ? Dieu se retirait de lui. Bien plus, « Dieu ne lui disoit plus rien... » Les ténèbres couvraient son âme et l'œuvre de sa vie.

Puisqu'il « ne se croyait plus propre à rien » (21), ne valait-il pas mieux qu'il renonçât à sa téméraire et humaine entreprise, et qu'il s'enfermât à jamais, — n'était-ce pas sa vraie vocation? — à la Grande Chartreuse, ou à l'ermitage de Saint-Maximin, ou dans la solitude de Permeigne? Il y satisferait son goût de la retraite et se détacherait définitivement de tous les tracas matériels et spirituels, où il s'était enfoncé, sans doute par sa faute.

De longs mois, il traîne sa vie désolée. Tout rate; tous le lâchent; le ciel ne répond plus. Il essaie de s'appuyer à quelques soutiens spirituels. Il consulte le prieur de la Grande Chartreuse, l'abbé de Saléon, la sœur Louise (22). Il ne comprend plus les conseils de persévérance qu'on lui donne. Le saint vit douloureusement, accroché quand même à la seule volonté de Dieu, vers laquelle il tend, sans se rendre compte qu'il la réalise à chaque instant. Le Seigneur lui avait successivement enlevé tous les appuis extérieurs et toutes les consolations spirituelles, sur lesquelles Jean-Baptiste aurait pu légitimement compter. Aujourd'hui, Dieu seul lui restait.

(21) Cet épisode est raconté dans Blain, *Vie*, t. II, p. 96-97.

(22) Après Innocent le Masson, Antoine de Mongeffond devint prieur de la Grande Chartreuse (1703-1731). — Sur la sœur Louise et sur l'abbé de Saléon, voir *Études lasalliennes*, p. 41-42.

C'est de la sorte que le fondateur s'enfonçait davantage chaque jour dans l'esprit de foi, dans la conformité à la conduite et à la volonté de Dieu, dans le dépouillement le plus radical de son moi, le désir de l'abnégation et des humiliations, de l'abjection et de la connaissance de son néant. Le « Dieu soit béni », sa formule de prédilection, revêtait toute sa valeur.

3. — Spiritualité d'abandon

Après une expérience si crucifiante, on serait étonné de ne pas retrouver la spiritualité d'abandon comme une des marques distinctives de la vie intérieure et de l'enseignement du saint. En effet, Jean-Baptiste de la Salle donne, en sa vie extérieure et en sa vie spirituelle, l'exemple d'une docilité parfaite au bon plaisir de Dieu, auquel il se livre sans la moindre réticence; il enseigne ce même abandon en ses écrits et dans les conseils de direction destinés à ses correspondants, Frères ou laïcs.

Blain raconte nombre de faits qui manifestent à l'évidence la confiance inaltérable du fondateur en la bonté inépuisable de la Providence. La charité désintéressée avec laquelle il accueillait les Frères, les ecclésiastiques, les étrangers, les miséreux, fut toujours récompensée. Famine, misère, imprévoyance des serviteurs, arrivée inopinée d'hôtes n'épuisèrent jamais sa bonté et ses dons. Mais n'est-ce pas là menue monnaie dans la vie des saints? Si, pour de la Salle, la Providence est la « ressource infaillible dans l'abandon général des créatures » (23), il ambitionne la conformité totale à la volonté de Dieu dans l'abandon le plus absolu. Il s'agit là d'une caractéristique essentielle et d'un des thèmes nécessaires et profonds de sa spiritualité, sur lesquels on n'insistera jamais trop.

1° *Dans sa vie.* — Il est inutile de détailler les exemples que le saint en a donnés. L'énumération serait fastidieuse et, de surcroît, superflue. Son biographe a ramassé à peu près tout ce qui pouvait en être dit dans le second chapitre de son 4e livre, qu'il intitule *La*

(23) Blain, *Vie*, t. II, p. 256. Le saint inculquera avec force cette leçon, par exemple, dans ses *Méditations pour tous les dimanches de l'année* (1re éd. vers 1730), Paris, 1922. « Plus on s'abandonne aux soins de la Providence, plus elle est attentive à ne laisser manquer de rien » (59²). « Dans un entier abandon à sa conduite, attendant de lui et de sa seule bonté tout le secours dont vous avez besoin, à l'exemple de cette troupe de gens qui étaient venus à Jésus-Christ et qui attendirent patiemment qu'il pourvût à leur subsistance » (20²). Voir la méditation 67 tout entière.

(24) Blain, *Vie*, t. II, p. 256 et 261. Voir : *Doctrine lasallienne du saint abandon*, dans *Entre nous. Bulletin trimestriel de documentation et d'information pédagogique*, n. 16, juin-juillet 1948.

grande confiance que M. De la Salle avoit en Dieu, son détachement admirable et son abandon héroïque à la divine Providence. Ce titre, un peu légende dorée, cache une substance plus riche : il s'agit de la « résignation au bon plaisir de Dieu » et de l'offrande à Dieu « comme victime de son bon plaisir » (24). En fidèle disciple des Bernières et des Boudon, des Jean Chysostome de Saint-Lô et des Jean-François de Reims, ou encore de Claude Martin, de la Salle s'attache à Dieu seul. « Dieu seul étant l'objet de ses désirs, écrit Blain (25), la volonté divine étant l'unique règle de ses desseins, il prenait l'action de Dieu pour principe de la sienne, et se laissoit conduire à l'ordre de la providence ».

Qu'importe que nous ne puissions affirmer avec son biographe (26) qu'en de la Salle « l'entier abandon entre les mains de Dieu... paroissoit comme naturel ». Il n'en est pas moins certain, — et là nous sommes parfaitement d'accord avec le bon chanoine, — que l'abandon total, « qui ne se trouve que chez les parfaits », suppose « la mort à soi-même, l'extinction des passions, la désappropriation de tout intérêt humain, l'indifférence à tous les événemens de la vie et la résignation parfaite au bon plaisir de Dieu ». Le saint écrira, fruit de sa longue expérience :

« C'est la conduite ordinaire de Dieu de renverser les desseins des hommes et de faire que le contraire arrive de ce qu'ils s'étaient proposé, afin qu'ils apprennent à se confier à lui, à s'abandonner entièrement à sa Providence, et à n'entreprendre rien d'eux-mêmes, parce qu'ils ne doivent vouloir que ce qu'il veut » (27).

A quoi Blain fait écho :

« Docile à la conduite de la divine Providence, il consentait sans résistance à aller où elle le menoit, à quitter les lieux d'où elle le rappeloit, à sacrifier les personnes, les emplois, les projets, les desseins et les entreprises qu'il avoit formées ou commencées, quand elle paroissoit le demander et à ne pas faire un seul pas pour l'avancement de son œuvre, si elle même ne le conduisoit par la main » (28).

(25) Blain, *Vie*, t. II, p. 267.
(26) *Ibid.*, p. 257.
(27) *Méditations*, 23[3] (lundi saint).
(28) Blain, *Vie*, t. II, p. 266. On peut en rapprocher ce texte : « Tout ce qui a été rapporté de lui a montré un homme abandonné à son Créateur en toutes choses, parfaitement soumis aux ordres de la Providence les plus fâcheux ; aussi soigneux à connaître le bon plaisir de Dieu que fidèle à s'y attacher ; enfin zélé à obéir à tout ce qu'il connoissoit que Dieu vouloit de lui soit par ses commandemens, soit par ses conseils, soit par ses inspirations, toujours soumises à sa conduite » (p. 446).

Un trait de son comportement spirituel nous est révélé dans les très précieuses *Règles que je me suis imposées*, — l'un des très rares écrits, avec ses *Lettres* et mieux qu'elles encore, qui nous fasse quelque ouverture directe sur son âme (29) :

« N° 8. Je regarderai toujours l'ouvrage de mon salut et de l'établissement et conduite de notre Communauté comme l'ouvrage de Dieu : c'est pourquoi je lui en abandonnerai le soin, pour ne faire tout ce qui me concernera là-dedans que par ses ordres ; et je le consulterai beaucoup sur tout ce que j'aurai à faire, soit pour l'un, soit pour l'autre; et je lui dirai souvent ces paroles du Prophète Habacuc, *Domine, opus tuum.*

« N° 9. Je me dois souvent considérer comme un instrument, qui n'est bon à rien qu'en la main de l'Ouvrier ; ainsi je dois attendre les ordres de la Providence de Dieu pour agir, et cependant ne les pas laisser passer quand ils sont connus ».

Ses familiers et confidents n'hésitent pas à déclarer que « l'abandon à la divine Providence et le détachement de toutes choses font le propre caractère de M. de la Salle » ; c'est ce que Blain rapporte, d'après le témoignage écrit « d'un saint personnage ». Et « un vertueux chanoine de Laon » affirme que c'était « le grand principe de religion » du saint (30). Ses dernières paroles résument et couronnent sa vie et sa spiritualité d'abandon : « J'adore en toutes choses la conduite de Dieu à mon égard » (31).

2° *Dans sa direction spirituelle.* — Aussi bien engageait-il ses disciples et ses pénitents « dans la voie de l'abandon à la divine Providence ». « Il voulait, pour reprendre une très belle formule de Blain, que tous ses enfants fussent des hommes de Providence », Non point seulement qu'ils attendissent, comme les Hébreux, des cailles rôties lorsque les réserves s'épuisaient, mais qu'ils fussent des « hommes de Providence » dans leurs dispositions intérieures, dans leurs intentions, dans leur oraison, dans les consolations et les désolations, dans la poursuite de la volonté et du bon plaisir de Dieu

(29) *Ibid.*, p. 319. Il n'a pas encore été possible de dater ce texte.

(30) *Ibid.*, p. 255 et 262. Le fait suivant confirme cette impression générale. Gravement malade en 169), il « ne montra ni inquiétude sur l'état de son Institut que sa mort paroissoit menacer d'une ruine prochaine, ni désir de la vie, ni alarme sur le sort de ses chers enfants. Tout son soin fut de se tenir uni à Jésus-Christ, de participer en paix à ses souffrances, de tenir son cœur dans l'équilibre et dans une parfaite indifférence pour la vie et pour la mort, de s'abandonner entre les mains de Dieu, de se résigner parfaitement à sa sainte volonté, de s'offrir en sacrifice à sa grandeur et dans l'état d'une victime volontaire, d'attendre en patience la main qui devait l'immoler » (t. I, p. 307).

(31) *Ibid.*, t. II, p. 175.

seul. « Il les vouloit, résume Blain, résignez en tout et sans réserve au bon plaisir de Dieu » (32).

Il faudrait recueillir maintenant les conseils par lesquels le saint élevait ses correspondants vers un abandon de plus en plus vrai et profond. Souvent, en effet, il loue chez les siens l'attitude de soumission à la volonté divine et son acceptation. « J'ai bien de la joie que vous soyez présentement résigné à la volonté de Dieu à l'égard de votre école ». « Il faut que vous vous laissiez conduire comme un enfant d'obéissance, qui n'a autre vue que d'obéir et en obéissant de faire la volonté de Dieu ». « Ne vous mettez point en peine pour l'avenir. Abandonnez-le tout à Dieu, qui aura soin de vous ». Telle est la disposition que le fondateur attend de ses subordonnés. « Il me paraît que vous devriez être plus soumis et abandonné que vous n'êtes », écrit-il au Frère Robert en 1709. Cet abandon aux mains des supérieurs, qui est le principe même de la vie religieuse, n'est que le signe de l'abandon total à Dieu (33).

Le progrès de la vie spirituelle exige le même abandon intérieur pour que notre volonté ne fasse plus qu'un avec le bon plaisir de Dieu. « Anéantissez vos désirs, je vous prie, conseille le saint au Frère Paulin, lorsqu'ils ne tendent qu'à vous contenter. N'en ayez point d'autre que de contenter Dieu ». « Abandonnez-vous beaucoup dans l'oraison à la conduite de Dieu et témoignez-lui souvent que vous ne voulez que l'accomplissement de sa sainte volonté » (34).

Tentations et peines, pour qu'elles n'engendrent et ne perpétuent pas le trouble dans les âmes, doivent être « résignées » aux mains de Dieu. « Vous ne devez pas vous mettre dans l'inquiétude ni vous mettre en peine de vos tentations. Quand il vous en vient, abandonnez-vous à Dieu, comme à votre bon Père ». « Jetez-vous entre les bras de Dieu et de sa sainte Mère, pour être soutenue dans votre grande faiblesse, non pas d'une manière sensible et consolante, mais comme Dieu veut et que vous le méritez ». C'est sans doute encore de peines, d'aridités et de désolations que le saint conseille l'acceptation généreuse, lorsqu'il écrit à un Frère : « Si la divine et adorable Providence vous veut laisser dans l'état où vous êtes, il faut vouloir ce qu'elle veut, vous y abandonner. Nous y sommes obligés par notre profession et nous devons continuellement adorer ses desseins sur nous » (35).

(32) *Ibid.*, p. 257 et 268. La *résignation* conserve chez Blain le sens que le mot garde pendant le 17e siècle et notamment chez de la Salle : acceptation amoureuse de la volonté de Dieu.

(33) *Les lettres de S. J.-B. de la Salle,* Paris, 1952, 52, 33, 106, 59 ; voir aussi 1, 10, 43, 51, 60, 85, etc.

(34) *Ibid* , 52, 33.

(35) *Ibid.*, 101, 122, 85.

L'abandon et la résignation, qui est acceptation volontaire par amour, atteignent leur sommet et leur plénitude dans la souffrance. De la Salle se rencontre sur ce point avec tous les directeurs spirituels. « Présentez-vous tous les jours à Dieu avec tout ce que vous souffrez, pour qu'il en dispose selon son bon plaisir ». « Faites en sorte, je vous prie, au milieu de vos infirmités, d'avoir un abandon entier à la conduite de Dieu, car c'est à lui à disposer de vous, comme il lui plaît » (36).

Les lettres adressées au Frère Gabriel Drolin, qui représente à Rome les intérêts de l'Institut naissant, révèlent, peut-être plus que toutes les autres, la pensée profonde et la vie toute abandonnée du fondateur. Non seulement le bon plaisir de Dieu doit dicter la vie intérieure du Frère : « Il faut que vous soyez fort abandonné à sa conduite et à sa sainte volonté » ; mais le saint, toujours aux aguets des inpirations de l'Esprit, répète sans se lasser d' « attendre l'ordre de la Providence », « la disposition de la Providence », lorsqu'il est question de démarches extérieures, notamment auprès du Saint-Siège. Il avait déclaré, dans une lettre du 28 août 1705, le principe qui le guidait toujours et qu'il voulait voir adopté par son chargé d'affaires : « Pour moi, je n'aime pas à m'avancer en aucune chose et je ne m'avancerai pas à Rome plus qu'ailleurs. Il faut que la Providence s'avance la première et je suis content » (37).

Rappelons, enfin, cet aveu, qui semble s'échapper d'un cœur lassé, soutenu par la seule foi vive, aveu qui est le cri d'une âme : « Soyons misérables de bon cœur, puisque notre Dieu est toujours dans sa félicité. Cela doit nous apaiser. Traînons notre pauvre vie aussi longtemps qu'il lui plaira, sans nous en plaindre à personne, non pas même à celui qui nous en peut tirer. Ne recherchons uniquement que sa volonté » (38). Je ne sais s'il est possible de pousser au delà les limites de l'abandon.

3° *Dans les Méditations et le Recueil.* — Ces mêmes conseils se retrouvent, aussi nets mais universalisés, dans les autres écrits du fondateur, surtout dans ses *Méditations* et le *Recueil de différents petits traités*.

Les dévotions du jeune Institut n'auront d'autre règle que celle de Dieu. « Faites en sorte que toutes vos prières et dévotions soient toujours soumises... au bon plaisir de Dieu, qui sait mieux ce qu'il faut que nous-mêmes » (39). Les circonstances de la vie comme

(36) *Ibid.*, 101, 107.
(37) *Ibid.*, 14, 20, 21, 18.
(38) *Ibid.*, 122.
(39) *Recueil de différents petits traités* (1re éd., 1711), Paris, 1902, pp. 197-198.

les moindres prescriptions de communauté prennent leur vrai sens et n'ont de résonance profonde qui si nous les fixons en Dien ou les vivons à la lumière de Dieu. « Ne regardez jamais les pratiques de communauté, selon ce qu'elles paraissent à l'extérieur ; mais envisagez-les seulement selon le rapport qu'elles ont à la volonté de Dieu » (40).

Qu'importent d'ailleurs les événements pour une âme que guide la foi? Aussi le disciple lasallien les voit en Dieu et y met toute sa joie. Humainement heureux et malheureux, il en remercie le Créateur, chaque soir, en sa prière commune. « Mon Dieu, je m'offre tout à vous, faites de moi tout ce qu'il vous plaira ; ma vie est en votre pouvoir ; si vous voulez me l'ôter, je vous l'offre ; si vous me la laissez, j'en suis content ; je m'abandonne entièrement à votre sainte volonté ». Le biographe nous a déjà appris que le saint se préoccupait peu de connaître où le conduisaient les chemins que lui faisait prendre le Seigneur. Cette affirmation est confirmée par l'exemple et l'enseignement de Jean-Baptiste de la Salle. « On ne saurait croire combien une personne détachée de tout est capable de faire du bien dans l'Eglise. La raison en est que ce détachement manifeste la foi la plus vive et honore tout particulièrement la divine Providence, à laquelle on s'abandonne, comme un homme qui se mettrait en pleine mer sans voiles et sans rames » (41). Ici comme en d'autres endroits, de la Salle emprunte à saint François de Sales des images et des expressions devenues des lieux communs de la littérature spirituelle. Il redira par exemple le conseil de l'évêque de Genève dans ses *Entretiens : Ne rien refuser, ne rien demander* (42).

Deux méditations, entre autres, demanderaient une étude toute spéciale ; elles traitent exclusivement de l'abandon dans les sécheresses et les souffrances et nous conduisent au modèle de la vraie « résignation », le Christ : la 20e, pour le 4e dimanche de carême, *De l'abandon de Dieu dans les peines et les sécheresses ;* et la 24e pour le mardi saint, *Abandon de Jésus-Christ aux souffrances et à la mort.* Transcrivons au moins ces quelques passages.

(40) *Ibid.*, p. 162.

(41) *Méditations*, 134[1] (S. Barnabé, 11 juin).

(42) « La marque la plus assurée que vous en puissiez donner (il s'agit de l'obéissance aux supérieurs), c'est de ne leur rien demander et de ne leur rien refuser » (*Méditations*, 8[1]).

Cf. S. Vincent de Paul, *Entretiens*, éd. P. Coste, t. 10, Paris, Gabalda, 1923, p. 273 ; S. François de Sales, *Entretiens*, 21 ; P. Pourrat, *Le sort singulier du 21e entretien*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 25 (= Mélanges Viller), 1949, p. 438-444 ; Jean-François de Reims, *La vraye perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*, 1re éd., Paris, 1635, 5e éd., 1669, 2e partie.

« Lorsque dans vos peines vous avez eu recours à ceux qui vous conduisent et qu'ils n'ont pu y apporter le remède convenable, Dieu veut qu'alors vous vous teniez dans un entier abandon à sa conduite, attendant de lui et de sa seule bonté tout le secours dont vous avez besoin...

« Vous devez vous abandonner à Dieu, ou pour souffrir autant qu'il lui plaira, ce qui est un avantage pour vous, ou pour être sorti de peine par tels moyens qu'il jugera vous être profitable ».

Dans cet abandon nous n'avons qu'un recours et un modèle, le Christ, le cœur du Christ.

« Etudiez-vous, à l'exemple de Jésus-Christ votre divin Maître, à ne vouloir que ce que Dieu veut, quand il le veut et comme il le veut »...

« O aimable abandon de la volonté humaine de Jésus, soumise en tout à la volonté divine ; et n'ayant de mouvement, soit pour la vie, soit pour la mort, soit pour le temps, soit pour le genre de supplice où il devoit expirer, que celui que le Père éternel lui imprimait » (43).

Rapprochons de ces textes cette allusion au Cœur du Christ, parce qu'elle est rare chez de la Salle.

« Prosternez-vous souvent devant ces divines plaies ; regardez les comme les sources de votre salut ; mettez votre main dans la plaie du côté avec S. Thomas, non pas tant pour fortifier votre foi que pour pénétrer, s'il est possible, jusqu'au Cœur de Jésus. Tâchez de puiser dans ce Cœur adorable, pour les faire passer dans le vôtre, les sentiments d'une patience toute chrétienne, d'une entière résignation, d'une parfaite conformité à la volonté de Dieu, et un courage qui vous porte à chercher les occasions de souffrir » (44).

4° *Dans la Règle.* — Les thèmes sur lesquels la Règle insiste le plus ordinairement nous convaincront que saint Jean-Baptiste de la

(43) *Méditations*, 24[1], 24[3].

(44) *Ibid.*, 28[3]. Battersby, en rappelant ce texte (*loco cit.*, pp. 189-195 : De la Salle and the devotion to the Sacred Heart), affirme que le saint n'a pu ignorer la dévotion au Sacré-Cœur, au moins dans ses origines eudiennes, qu'il a manifesté une prudence louable pour ne pas devancer les décisions de l'Église, et qu'il était prévenu en faveur de la dévotion. Cf. CLÉMENT-MARCEL, *Par le mouvement de l'Esprit*, Paris, Lethielleux, 1952, pp. 177-178. Rappelons aussi que la dévotion au Sacré-Cœur, telle que l'avaient propagée saint Jean Eudes et ses disciples, restait encore circonscrite en des cercles assez limités, tandis que la dévotion issue de Paray-le-Monial était trop suspecte entre 1690 et 1713 pour être beaucoup répandue. — Regrettons tout simplement l'absence de documents sur ce point chez de la Salle sans courir le risque d'échafauder une nouvelle hypothèse.

Salle et les Frères à sa suite sont et doivent être des hommes abandonnés au bon plaisir de Dieu et pour qui comptent seules les intentions de Dieu : retrouver ces vues divines par les yeux de la foi, les embrasser avec un détachement total et une « résignation » absolue dans la foi nue, les réaliser enfin par amour, tel semble être le sommet de la spiritualité lasallienne.

Le premier de ces *Avis aux Frères en charge*, qui sont parmi les plus beaux textes du fondateur, leur demande qu'ils aient « renoncé intérieurement à leur propre esprit » et se soient « abandonnés à l'Esprit de Dieu, pour n'agir que par sa conduite et son mouvement, en sorte que cet Esprit saint soit proprement le principe de leur action ». Et le 30° : « Il faut que le Frère Directeur soit fort abandonné à la conduite de Dieu et à sa sainte volonté ».

La *Règle du gouvernement* rappelle, par exemple, au Frère Visiteur « l'union à Dieu, facilitée par l'oraison, l'attention à la présence de Dieu... pour ne se déterminer qu'en vue de sa gloire et de son bon plaisir ». Il est recommandé à tous les supérieurs d'avoir à cœur de « conserver et développer l'esprit de foi chez les Frères pour qu'ils... n'aient en vue dans toute leur conduite que la gloire de Dieu et le salut des âmes » (45).

L'esprit de foi est bien la clé de voûte de l'édifice spirituel élevé par le fondateur. Or, l'abandon en est le fruit principal. Citons le chapitre second des *Règles communes*, tout entier consacré à l'esprit de foi. Repris dans le *Recueil des différents petits traités*, il y est suivi d'une sorte de catéchisme explicatif de souveraine importance : « L'esprit de notre Institut est donc premièrement un esprit de foi »; « ne rien faire que dans la vue de Dieu »; « attribuer tout à Dieu »; « les Frères... auront toujours en vue les ordres et la volonté de Dieu, qu'ils adoreront en toutes choses, et par lesquels ils auront égard de se conduire et de se régler ». Chacune de ces expressions est commentée, mise à la portée de tous, illustrée d'exemples. Le saint enseigne à « ne considérer les créatures que selon que Dieu les connaît, et comme la foi veut qu'on les considère ». Ne rien faire que dans la vue de Dieu, c'est « avoir attention à Dieu », « penser actuellement à la présence de Dieu », n'agir « que comme se laissant conduire par son divin Esprit », « pour la gloire de Dieu et purement pour lui plaire ». Attribuer tout à Dieu, « c'est recevoir le bien et le mal comme venant de sa main », comme Job. Bref, il s'agit de se dépouiller totalement de sa volonté propre, de se désoccuper des créa-

(45) *Règle du gouvernement de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, Rome, 1947, ch. 17, n. 6 et ch. 6, n. 12. En tête de la *Règle* se trouvent les *Avis aux Frères en charge.*

tures qui ne sont pas Dieu ni la volonté de Dieu, pour n'être plus que des hommes abandonnés à la volonté de Dieu (46).

Le fondateur reprend à nouveau la question en expliquant sept principaux moyens qui aident à acquérir l'esprit de foi. Pour n'agir que par des vues de foi, on doit « reconnaître et adorer en toutes choses les ordres et la volonté de Dieu », « se conduire et se régler en tout » par eux, « ne faire toutes ses actions qu'en la vue d'accomplir les ordres et la volonté de Dieu ». D'où la recommandation de l'obéissance, de la fidélité à la Règle, du dévouement au devoir d'état, de l'usage de toutes nos facultés, de notre corps et de nos sens « selon l'ordre et la volonté de Dieu ». Écarter de nos actions toute intention naturelle, humaine ; ne pas agir par « coutume ». Le religieux doit vivre et agir dans « l'attention à la sainte présence de Dieu » (47).

4. — Oraison lasallienne et abandon

Allons plus loin. L'âme doit se vider, s'anéantir et n'agir que d'après les vues et les intentions de Dieu, pour que Dieu, plus librement et plus pleinement, agisse en elle, vive en elle, aime et adore en elle, prie en elle. Le vide de l'âme, la désoccupation des créatures, l'anéantissement n'ont d'autre but que la totale remise de nous-mêmes à Dieu. « Ce n'est que par l'oraison que l'âme se vide d'elle-même et se remplit de Dieu » (48). L'oraison en est le moyen et le moment par excellence. Il faut y insister pour mieux saisir l'importance que le saint attache à l'oraison et la place prépondérante qu'il lui réserve dans sa spiritualité.

1° *Vers l'oraison d'abandon.* — Jean-Baptiste de la Salle laisse

(46) *Recueil*, pp. 69-85. Il faudrait étudier l'esprit de foi dans ses rapports avec la vie spirituelle en général et la vie trinitaire en particulier. Une enquête sur le vocabulaire s'imposerait pour le 17e siècle. De même la mise au point des notions théologiques sur lesquelles se fonde l'esprit de foi.

Bernières, par exemple, prêche *opportune importune* l'esprit de foi. Qu'entend-il ? Un important travail, trop peu remarqué en raison des circonstances, aborde quelque peu cette question : L. Luypaert, *La doctrine spirituelle de Bernières et le quiétisme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXXVI, 1940, pp. 19-130.

(47) *Recueil*, p. 84.

(48) Blain, *Vie*, t. II, p. 164, semble prêter cette remarque au saint ; l'attribution est tout à fait vraisemblable Jean-Baptiste écrit, par exemple : Dieu « aime à leur parler seul à seul (aux hommes), et plus il trouve leur cœur vide des choses du monde, plus il se fait connaître à eux et les remplit de son esprit » (*Méditations*, 171[1]). Voir encore 86[1], 167[2], 173[2], 179[1], 180[2], etc.

entrevoir nettement aux novices auxquels il destine l'*Explication de la méthode* une oraison progressive, de l'entretien par réflexions multipliées ou oraison discursive à l'entretien par simple attention. Cette dernière forme s'identifie avec l'oraison de simple regard et l'oraison de quiétude, dont parlent les auteurs spirituels et les mystiques, ou tend à se confondre avec elles. Elle caractérise les âmes menées par la voie d'abandon. La description donnée par le saint s'applique, en fait, au passage de la contemplation active à la contemplation passive. C'est l'état, — car ce passage peut se prolonger et se prolonge ordinairement, — où Dieu intervient plus ou moins longtemps et profondément dans l'âme, en prend possession et commence à agir directement en elle. L'âme ainsi agie ne peut que consentir par toutes ses puissances. Encore faut-il qu'elle se soit préparée activement à cette passivité intermittente en se détachant, en se vidant, en s'anéantissant.

Quelles sont les âmes qui peuvent espérer, en effet, parvenir à ces grâces mystiques données au gré de Dieu, ou parvenir, comme s'exprime notre saint, à « une simple vue intérieure de foi qu'il est présent » et à ne perdre que rarement et même point du tout la présence de Dieu ? Les âmes vides d'elles-mêmes.

« L'Esprit de Dieu ne se communique qu'à ceux qu'il trouve vides de ce qui n'est point Dieu... Détachez-vous de toutes choses et ne vous attachez qu'à Dieu seul, si vous voulez être en état de recevoir l'Esprit de Dieu » (49).

Avec plus de netteté l'auteur précise dans l'*Explication :*

« Une âme ne parvient pas ordinairement à jouir de cet avantage, qu'elle n'ait conservé toute sa vie son innocence, ou qu'elle n'ait été longtemps fidèle à Dieu, et qu'elle ne soit bien purifiée, non seulement du péché et de toute affection aux moindres péchés, mais même qu'elle ne se soit tout à fait dépouillée de ses propres inclinations et de toute recherche humaine, et qu'elle ne se soit entièrement dégagée de ce qui plaît aux sens et à l'esprit, qu'elle ne soit même devenue comme insensible à ces sortes de choses, et enfin qu'elle n'ait plus de propre volonté, mais que la volonté de Dieu agissante en elle ne se soit établie le principe de ses actions, ce qui est cause que la présence et l'action de Dieu en elle est (sic) l'objet unique ou presque unique de son application » (50).

(49) *Méditations*, 42[1].

(50) *Explication de la méthode d'oraison* (1re éd. connue 1739), Paris, 1898, p. 34. C'est sans doute la fréquentation des Pères du désert, courante au 17e siècle, qui explique pourquoi tant d'auteurs spirituels de cette époque parlent volontiers d'*insensibilité.* De la Salle parle aussi d'*apathie* (*apatheia*). Il ne semble pas qu'il faille ici recourir à l'influence stoïcienne..

De la Salle ne nous dit rien des degrés supérieurs de l'oraison. Il conduit l'âme jusqu'au seuil de l'abandon total et de la contemplation passive. Avec beaucoup plus de réserve, — car il ne s'adresse pas à des âmes contemplatives, — mais avec autant de décision, — malgré les excès quiétistes qu'il connaît et condamne, — il entr'ouvre la porte de la contemplation et de la passivité, dans l'esprit même et parfois avec le vocabulaire des Canfeld, des Chrysostome de Saint-Lô, des Bernières, des Surin, des Courbon et des Boudon (51).

2° *L'âme anéantie est agie par Dieu, par l'Esprit de Dieu.* — Il est difficile de distinguer toujours parfaitement le champ de l'abandon actif et le champ de l'abandon passif, tant nous passons imperceptiblement de l'un à l'autre. Suivons le saint. Le meilleur fruit de l'oraison d'attention c'est bien que l'âme est « possédée » de Dieu et donc « agie » par lui.

« L'âme se désoccupe tout à fait de ce qui est créé, et entre insensiblement dans une plus grande connaissance et dans une plus intime pénétration de l'être de Dieu et de ses divines perfections : parce que *Dieu qui possède une âme et qui est intimement possédé d'elle*, ne peut rien admettre qui ne soit de Dieu ou pour Dieu ».

Tel est, — de la Salle reprend ici une expression commune à son époque, — « le chemin bien plus court et aplani de beaucoup de difficultés », que l'âme peut suivre ou par lequel elle est menée (52).

« Il ne suffit pas, dans l'oraison, d'avoir attiré Notre-Seigneur en soi, de s'être uni à lui et à ses saintes dispositions (53) pour faire oraison, et de l'avoir prié de faire oraison en soi...; il est encore à propos de prier Notre-Seigneur de nous donner son Esprit, pour ne faire oraison que par sa conduite...; afin que le possédant pleinement, vous éloigniez de moi toutes mes propres pensées, pour n'être occupé, pendant toute mon oraison, que de celles qu'il plaira à votre divin Esprit de m'inspirer et de mettre en moi » (54).

S'abandonner au mouvement de l'Esprit, être très attentif à ses moindres inspirations et aux signes de ses opérations en nous, a

(51) Voir *Études lasalliennes*, pp. 53-55.
(52) *Explication*, p. 38. De la Salle avait bien conscience de proposer un « moyen court ». Il écrit à une religieuse : « L'oraison comme je vous ai dit de la faire vous conduira en peu de temps et sans autre étude à la présence de Dieu » (*Lettres*, 126).
(53) Voici « les dispositions intérieures » de Jésus en oraison : « C'était alors que vous pensiez ce que votre Père pensait, que vous aimiez ce qu'il aimait et que vous adoriez ses divines volontés à votre égard, parce que toute votre application était qu'elles s'accomplissent en vous » (*Explication*, pp. 64).
(54) *Explication*, pp. 65-66.

toujours été comme une grande hantise du saint (55). Sa docilité à l'Esprit et la docilité qu'il demande aux autres constituent la forme la plus haute de son abandon. « Il ne faut pas aller plus vite ni autrement qu'il ne veut, et il faut se reposer quand il le souhaite », conseille-t-il à une religieuse (56).

L'exercice de l'abandon à la Providence, l'esprit de foi et l' « application à Dieu seul » sont, oserait-on dire, comme récompensés par l'action de Dieu en l'âme (57) et la grâce de l'abandon passif. Le saint se plaît alors à répéter le texte paulinien dont il voit ici la réalisation : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi, ou plutôt, précise-t-il, le Saint-Esprit » (58).

3° *Sécheresse et « oisiveté »*. — Que d'âmes ont été désorientées par l'oraison de simple attention et ont cru tomber dans une coupable oisiveté ! Sans doute trouvons-nous un résumé des conseils du saint à ses dirigés dans la lettre 126 à une religieuse. Ces conseils coïncident parfaitement avec ceux des spirituels et ils précisent la voie d'abandon.

L'oraison doit se faire dans une vue de foi, qu'elle soit accompagnée de consolations ou de sécheresses ; les sécheresses sont d'ailleurs beaucoup moins trompeuses que les consolations. Voici comment de la Salle s'en explique :

« N° 1. Tâchez d'y trouver votre consolation dans les sécheresses, parce que vous y trouverez Dieu plus purement. Demeurez-y avec foi et constance dans les sécheresses et les obscurités, sans aucun attrait : c'est un très bon état et très sanctifiant » (59).

« N° 7. — Mettez-vous dans l'esprit de foi : vous êtes devant Dieu, c'est encore trop pour vous. Ne vous arrêtez jamais aux sensibilités, craignez-les plutôt, et défiez-vous-en ».

(55) *Recueil*, p. 114. Le Frère Clément-Marcel a ébauché un intéressant essai sur la place de l Esprit Saint dans la spiritualité lasallienne : *Par le mouvement de l'Esprit*, déjà signalé.

(56) *Lettres*, 125.

(57) De la Salle revient très fréquemment sur cette action de Dieu. « Venez donc, Esprit Saint..., animer tellement toutes mes actions, qu'on puisse dire que vous les produisez plus que moi ». Que l'âme « n'ait plus de propre volonté, mais que la volonté de Dieu agissante en elle... soit établie le principe de ses actions » (*Explication*, p. 34). « Dieu qui possède une âme et qui est intimement possédé d'elle... » (p. 38). « Votre oraison est bonne comme vous la faites, continuez-la. Dieu s'y trouve et agit pour vous » (*Lettres*, 126).

(58) *Explication*, p. 20.

(59) On ignore la destinataire de cette lettre. Les lettres 121 à 129 sont adressées « à une religieuse ». Il se peut que ce soit à la même. La 126e donne cependant l'impression d'être composée d'extraits de correspondance sur l'oraison. Voir *Études lasalliennes*, pp. 41-42.

Que l'abjection et l'anéantissement soient alors les sentiments de l'âme en la présence de Dieu.

« N° 11. Tenez-vous y dans un état d'anéantissement et de dépouillement devant Dieu de tout ce qui n'est point Dieu. Demandez-lui avec simplicité de cœur les moyens de sortir de l'état de misère où vous êtes. Si vous ne pouvez faire oraison, dites à Dieu que vous ne le pouvez et demeurez en repos ; demeurez anéantie devant lui comme incapable de tout, et ce sera là votre oraison ».

Le saint ne refuse pas les consolations du Seigneur. Il n'hésite pas à écrire que « l'âme doit prendre ce petit soulagement dans une simple vue du bon plaisir de Dieu » (60). Cependant, une âme qui est abandonnée et qui vit de foi ne peut rechercher ni désirer la consolation (61) : elle accepte le don du Seigneur tel qu'il se présente. La vraie consolation c'est la vue de foi, la « résignation », surtout la croix, sous forme de sécheresse, d'obscurités, de souffrances. L'insistance de Jean-Baptiste de la Salle sur le bienfait spirituel de la désolation l'apparente à certaines pages de l'*Imitation* et à nombre d'auteurs du XVII[e] siècle, plus particulièrement à Chardon (62).

La foi fait accepter les ténèbres de l'âme et les ténèbres aident à l'accroissement de la foi. « Tâchez d'y trouver (dans l'oraison) votre consolation dans les sécheresses, parce que vous y trouverez Dieu plus purement » (63), lisions-nous plus haut.

L'âme, en cet état, est souvent dans l'impossibilité de prier, de faire des actes, d'agir en un mot. Qu'importe ! N'est-ce pas la volonté du Seigneur qu'elle soit laminée par ces épreuves ? Le *pati divina* affleure à la pensée du directeur : « Quand même vous ne feriez rien que d'être devant Dieu, elle (l'oraison) vous sera toujours très utile pour vous soutenir dans vos peines » (64).

Dieu fait alors participer l'âme à une oraison, qui est la pierre de touche de l'abandon. De la Salle la nomme, comme faisait déjà Bernières dans ses *Lettres,* l'oraison de souffrance. Dans *Les devoirs d'un chrétien envers Dieu,* le saint indiquait que « l'une des meil-

(60) *Méditations*, 18².

(61) « Il faut aimer la privation des consolations sensibles dans les exercices spirituels » (*Recueil*, pp. 109-110) ; « Ne cherchez rien de sensible dans l'oraison » (p. 124), etc.

(62) *Imitation,* livre II, ch. 12. Louis CHARDON, *La croix de Jésus*, rééd. F. Florand, Paris, 1937 ; voir J. LEBRETON, *La vie souffrante de Jésus d'après Chardon*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, pp. 441-447.

(63) *Lettres*, 126. En rapprocher ce que nous lisons dans la lettre 122 : « Vous savez bien que plus il y aura de ténèbres et d'obscurités dans votre conduite, plus il y aura de foi, et vous savez que c'est la seule foi qui fait la vie et la conduite de ceux qui sont à Dieu ».

(64) *Lettres*, 126.

leures manières de prier Dieu de cœur est de le prier par souffrances » (65). Ici, à une âme habituée à la vie d'oraison, il déclare : « N° 4. L'oraison de souffrance vaut mieux que toute autre, et quand Dieu vous en donnera l'expérience, vous la devez considérer comme un grand bonheur pour vous ». Et il ajoute, avec quelque humour : « Ne prenez point de livre pendant ce temps, vous n'en avez point besoin » (66).

Bernières rappelle que « la vie crucifiée est comme la fin de la vie mystique », et à un religieux : « Je rencontre plusieurs âmes différemment conduites : la plupart ont des douceurs et des lumières par intervalle, mais vostre voye est de pure souffrance et c'est à mon avis ce qui la rend meilleure » (67).

Cet état de sécheresse et d'obscurité, cette oraison de souffrance dans lesquels Dieu maintient l'âme, et où seule la foi reste son guide et sa lumière, ne peuvent pas être un obstacle à l'union avec Dieu ni arrêter la montée spirituelle, puisque ces états sont voulus de Dieu. « La foi est la voie par laquelle Dieu vous veut conduire à lui, écrit le saint, et en laquelle vous lui plairez le plus. Peut-être que la nature s'en rebutera ; mais que vous importe. Ne vous suffit-il pas de connaître Dieu seul » (68) ?

Tel est l'abandon dans la foi nue que recommande de la Salle. Mais ne touchons-nouz pas au quiétisme (69) ?

Blain a pris grand soin de nous dresser contre le « fanatisme » de Molinos, que propageaient, écrit-il « les écrits de Malaval, de Madame Guyon et de plusieurs autres imprimez ou manuscrits semez de toutes parts » (70). N'a-t-il donc point vu que les lettres à la

(65) *Les devoirs...*, Avignon, Aubanel, 1802, p. 394.

(66) *Lettres*, 126.

(67) *Œuvres*, lettre du 25 décembre 1644, t. II, Paris, 1671, p. 380 ; lettre du 19 janvier 1653, t. II, p. 231.

(68) *Lettres*, 130.

(69) Il n'y a nulle trace de quiétisme dans les écrits du saint. L'*Explication* et les *Lettres* sont parfaitement orthodoxes (Battersby est prudent : « by Quietism little affected », écrit-il dans son introduction, p. xv). Certes, on voulait voir du quiétisme partout au temps de la querelle Bossuet-Fénelon. Blain, si sujet à caution, lorsqu'il s'en prend aux adversaires du saint, a inséré dans sa biographie les témoignages qui innocenteraient, s'il en était besoin, le fondateur : par exemple, la lettre du curé de Villers-près-Paris au curé de Saint-Pierre de Laon, prise, d'ailleurs, à Maillefer, *Vie*, ms., pp. 147-150.

(70) Blain, *Vie*, t. II, p. 285 ; éd. Carion, *Esprit et vertus du Vénérable Jean-Baptiste de la Salle*, Tours, 1882, p. 209. Noter toutefois que Carion a édulcoré et expurgé à son gré le texte de Blain.

Blain est ignare en fait d'oraison, il faut y prendre garde. Il ose écrire : « Dans un prêtre, l'oraison qui n'est pas accompagnée de minis-

religieuse inconnue contredisaient tout net ses pudiques mises en garde? De la Salle ne s'effarouche pas tant, ni des mots, ni de la chose. Il sait bien que l'état de quiétude risque d'être incompris et il rassure sa correspondante.

« N° 10. L'état où vous me marquez être dans l'oraison n'est pas une oisiveté dangereuse comme vous croyez. Pourvu que vous ayez Dieu et que vous alliez à lui, de quoi vous mettez-vous en peine? Il n'a pas besoin de tous vos efforts. Il faut éviter l'oisiveté et ne pas non plus vous embarrasser de la multitude des actes ; il suffit pour vous et pour contenter Dieu que vous soyez en sa sainte présence » (71).

Liant pur amour et abandon en une même attitude d'âme, il exhorte avec force une pénitente : « Ne voulez-vous pas être à lui par principe de son seul amour? Jetez-vous entre ses bras : il est votre Père » (72).

Conclusion

Les premières équipes de Frères que rassembla le fondateur furent ordinairement de médiocre culture humaine et, au spirituel, peu avancés. Il les destinait à une tâche qui les tiendrait au long du jour en des occupations harassantes et souvent ingrates. Les déceptions ne manquèrent pas. Aussi voulut-il encadrer solidement ces hommes pour que la vie de communauté leur fût un mutuel soutien, et les imprégner profondément d'une spiritualité simple, adaptée et solide. Si le maître d'école se vide de toute vue humaine, — cette ascèse est des plus crucifiantes, — si l'esprit de foi et la présence de Dieu informent ses moindres démarches, il ne vivra que pour Dieu seul dans un acquiescement et un abandon de plus en plus total au bon plaisir divin.

Transporter la vie extérieure, religieuse et apostolique dans un climat exclusivement surnaturel, c'est la simplifier et lui faire rendre au maximum. Cet idéal a la profondeur et la netteté des enseignements évangéliques et ne prête pas à discussion. On le prend ou on le laisse. Il est accessible à l'intelligence de tous. Il permet de

tère, en fait un pur contemplatif, pour ne pas dire un pieux fainéant » (t. II, p. 279). Sa description de l'oraison attribuée aux quiétistes est grotesque, le pire des épouvantails : « C'est faire la bête » (t. II, p. 285). Aussi, la présentation de l'oraison lasallienne est-elle faussée (t. II, p. 286).

(71) *Lettres*, 126.

(72) *Lettres*, 125.

grands progrès en engageant l'âme à fond vers Dieu, d'un seul coup. Il unifie vie spirituelle et vie apostolique en un tout (73).

La méthode d'oraison qui s'harmonise avec cette conception totalitaire de la vie du maître chrétien sera pratique et charpentée, affective et pénétrante, ouverte aux grâces mystiques (74).

Ce processus spirituel s'appuie d'un bout à l'autre sur les mystères fondamentaux de l'inhabitation trinitaire, de l'action de la grâce et de l'Esprit vivificateur, enfin du corps mystique. De cette doctrine et des circonstances providentielles naquit peu à peu la spiritualité de l'abandon dans la foi que préconise de la Salle. Profondément théocentrique, elle a ses nuances et ses aspects privilégiés, en accord avec le devoir d'état de ceux à qui elle est destinée. L'âme se laisse ici beaucoup moins attirer par la grandeur et la majesté, la puissance et la justice divines que par la volonté, le bon plaisir et l'amour de Dieu. La dépendance est totale et l'anéantissement aussi absolu que possible ; mais l'âme, qui s'abîme en son rien, se sent moins écrasée devant l'immensité de l'Etre divin que profondément consciente des jeux de la Providence, mystérieux et pleins d'amour, qui l'entraînent. Chose de Dieu, elle se vide de soi, de sa volonté et de ses désirs même, elle « se prive » (75), elle « s'appauvrit », pour que Dieu la remplisse à son gré. C'est ce que le capucin Jean-François de Reims appelait « l'abandon d'amour » (76).

(73) On lira avec intérêt cette considération : « Ne faites point de différence entre les affaires propres de votre état et l'affaire de votre salut et de votre perfection. Assurez-vous que vous ne ferez jamais mieux votre salut et n'acquerrez jamais tant de perfection qu'en vous acquittant bien des devoirs de votre état, pourvu que vous le fassiez en vue de l'ordre de Dieu » (*Recueil*, p. 181).

(74) Ne nous laissons pas arrêter par les vingt-et-un points de la méthode proposée aux novices. La sagesse du saint avertit les jeunes lecteurs que ces actes ne sont « proposés que pour aider ceux qui... n'en peuvent produire d'eux-mêmes ». S'en servir habituellement « dégénérait en une prière vocale » (*Explication de la méthode*, pp. 66-67).

(75) Se reporter aux *Privations* spirituelles, qui sont rangées parmi les *moyens dont les Frères peuvent se servir pour devenir intérieurs* (*Recueil*, pp. 100-111).

(76) Jean-François de Reims, *La vraye perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*, déjà cité, 2e p., pp. 247, 250-253, etc. Pour ce capucin, mort en 1660, que n'a pu ignorer Jean-Baptiste de la Salle, l'abandon est la disposition capitale de l'âme qui désire la contemplation et l'union. L'abandon est d'ailleurs, pour lui aussi, le fruit de « la fidèle pratique de la divine présence » ; et il entend par là « un trépas de nostre volonté en celle de Dieu, pour ne pouvoir plus jamais désirer autre chose que son saint plaisir » (2e p., p. 231).

Et Surin concluait : « C'est par amour que vous devez vous livrer, vous abandonner à Dieu » (77).

Il est difficile, faute de documents et de recherches probantes (78), de jalonner les cheminements de la pensée du fondateur et de savoir comment et sous quelles influences il est arrivé à concevoir cette spiritualité des « petits » selon l'Évangile, qu'il revendiquait pour les siens. Des « petits », comme il les rêvait, il en rencontrait ou en entendait parler. Des laïcs tout d'abord : Renty, Busch, Bernières, le ménage Hélyot et bien d'autres ; des frères lais ensuite, comme Laurent de la Résurrection, le carme cuisinier de la rue de Vaugirard, Jean de Saint-Samson, le carme aveugle de Rennes, et encore les frères trappistes dont les biographies circulaient, et les lointains moines des thébaïdes anciennes dont la vie spirituelle, à distance, paraissait si enviable ; des personnages, qui le touchaient de près, comme Nicolas Barré, son conseiller et son maître (79).

Il oriente les siens vers la spiritualité d'action, qui se fait jour davantage depuis que saint François de Sales vulgarisa la « vie dévote » dans la vie quotidienne. Les membres des associations et des ordres de charité et d'enseignement l'illustraient : Dames et Filles de la Charité, compagnies du Saint-Sacrement, congrégations mariales et congrégations secrètes. Spiritualité qui s'épanouit en spiritualité missionnaire ou qui la rejoint : celle des missionnaires bretons ou des ursulines du Canada, celle des missionnaires bénévoles des Aa ou des missions étrangères naissantes. D'autres âmes cen-

(77) *Le prédicateur de l'amour de Dieu*, livre 3 : *Des différents degrés pour s'élever à un grand amour de Dieu*, Paris, 1799, 23e jour, p. 223.

(78) Les investigations devraient porter sur les années 1680-1705, pendant lesquelles le fondateur a formé ses premiers disciples (retraites, direction spirituelle et apostolique), a cherché son inspiration dans les Règles existantes, a ruminé sa *Méthode d'oraison*, etc. Il faudrait aussi reprendre l'étude des courants spirituels de la seconde moitié du 17e siècle. Voir *Études lasalliennes*, pp. 53-56.

(79) Barré enseigna une spiritualité d'abandon dans ses *Maximes* et dans ses *Lettres*. Voir J. Harang, *La vie spirituelle d'après le R. P. Barré* (Rouen, 1945). Blain affirme : « C'est lui (le P. Barré) qui a animé M. de la Salle pour commencer son Institut ; c'est lui qui l'a dirigé dans cette entreprise ; c'est lui qui lui a inspiré l'esprit et les maximes par lesquelles il devait se conduire ; c'est lui qui l'a soutenu dans les difficultés et les contradictions qu'il a d'abord rencontrées ; c'est lui qui lui a inspiré les conseils héroïques... de s'abandonner lui-même avec les siens à la divine Providence. En un mot, c'est le P. Barré qui a jeté dans l'âme du saint Instituteur les semences de cette sublime perfection que nous admirons » (*Vie*, t. I, p. 283). Même si Blain est porté à exagérer l'éloge, — comme le blâme, — on ne peut négliger ici son témoignage.

trent leur ascèse et leur mystique sur la désappropriation de soi, l'esprit de pénitence et d'abnégation, sur la conformité à la volonté divine et l'abandon. Le courant salésien que prolongent les Visitations semble se détacher nettement en ce siècle et avoir influencé l'ensemble des spirituels de l'époque, aussi bien que le courant carmélitain, qui suscite l'enthousiasme.

C'est en toutes ces voies, ouvertes par de grandes âmes, que Jean-Baptiste de la Salle a cherché une orientation propre à ses Frères. « Dieu seul », — cette expression si chère à Boudon, — résume l'enseignement spirituel du saint. Le Frère travaille pour Dieu, il attend tout de Dieu, il vit en la présence de Dieu, dans la foi, dans l'abnégation de toutes choses, dans l'abandon.

Enghien (*Belgique*) André RAYEZ, S.J.

NOTES ET DOCUMENTS

LE « VRAI GNOSTIQUE » DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE D'APRÈS W. VOELKER

M. W. Völker, aujourd'hui professeur à l'Université de Mayence, a complété par un gros volume sur Clément (1) le triptyque qu'il avait inauguré par ses travaux sur les deux autres grands Alexandrins, Philon (2) et Origène (3). Ce livre, composé déjà depuis plusieurs années, a été retardé dans sa publication par les difficultés de la guerre et de l'après-guerre : il n'a été édité qu'en 1952.

Le point de vue de M. Völker, ou plutôt la conception qu'il se fait de son auteur, correspond bien à celui qui inspirait déjà son volume sur l'idéal de perfection d'Origène. On le retrouve d'ailleurs dans plusieurs autres études de ces vingt dernières années, et il est en nette opposition avec les travaux d'autres critiques antérieurs. Ces derniers, en effet, ne voyaient guère dans Clément et dans Origène que deux philosophes qui avaient pris à la pensée grecque l'essentiel de leurs doctrines : ils ne contestaient pas la sincérité de leur christianisme, mais ils jugeaient qu'il ne leur avait apporté qu'un vernis superficiel, tout au plus un certain cadre, mais que le fond restait hellénique. La représentation qu'en donne M. Völker est toute autre et nous sommes persuadés que dans ces deux ouvrages sur Clément et sur Origène, il a saisi le véritable centre de perspective : ce sont des chrétiens qu'il nous faut lire comme chrétiens,

(1) Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.* Herausgegeben von W. Eltester und E. Klostermann. Band 57. 1952. Akademie-Verlag, Berlin ; J. C. Hinrichsverlag, Leipzig.

(2) *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien : Studien zur Geschichte der Frömmigkeit. Texte und Untersuchungen...* Band 49, 1. 1938.

(3) *Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen. 1931.

et, s'il est un point qui domine dans la complexité de leurs tempéraments intellectuels et de leurs buts, c'est le dessein de mener à la perfection de la vie chrétienne leurs lecteurs et auditeurs. Ils sont avant tout de grands spirituels. Ils cherchent dans la Bible les principes de leur spiritualité et la matière de leur contemplation. Leur théologie et leur doctrine de l'homme sont orientées par leurs perspectives ascétiques et mystiques. Leurs polémiques mêmes, contre les hérétiques gnostiques ou contre les païens, subissent l'influence de ce propos fondamental. Leur culture philosophique, dont l'action sur leur pensée ne peut être sous-estimée; car elle est considérable, est utilisée dans le même but : on ne peut pas dire qu'il y ait chez eux le dessein de construire une philosophie chrétienne autonome, basée sur la raison et non sur l'Ecriture, ainsi qu'on fera après le XIIe siècle.

C'est donc la spiritualité de Clément que M. Völker étudie dans ce livre, en la personne du « vrai gnostique », c'est-à-dire du chrétien parfait, tel que Clément le représente. Le plan du livre suit le développement classique de la vie spirituelle. Les deux premiers chapitres concernent les commencements, ce qu'on nomme habituellement la voie purgative. C'est d'abord la lutte contre les péchés : l'anthropologie qu'elle suppose, l'image de Dieu dans l'homme, le libre arbitre et sa collaboration avec la grâce, la nature du péché; puis les débuts de cette lutte, le baptême, le rôle de l'Eglise, la pénitence. Ensuite la lutte contre les passions, principes du péché. Les deux chapitres suivants traitent de la voie illuminative dans ses deux stades, d'abord la foi, puis la gnose. Enfin le dernier chapitre intitulé « das tätige Leben », la vie active, expose l'état où est parvenu le gnostique au terme de son ascension, l'amour de Dieu et du prochain, sa maîtrise à l'égard des passions et du péché, ses efforts vers la perfection selon l'imitation du Christ, enfin la divinisation qui est le but suprême.

Ne pouvant nous attarder sur chaque partie d'un ouvrage déjà considérable par son étendue, nous nous bornerons à étudier un peu plus en détail le quatrième chapitre qui traite de la connaissance mystique, de la « gnose ». Peu de temps avant que ne paraisse ce livre, en 1950 et 1951, les *Recherches de Science Religieuse* ont publié un long et remarquable article du Père J. Moingt sur le même sujet (4).

Les rapports de la foi avec la gnose sont traités dans le même esprit par M. Völker et par le P. Moingt. Le contenu de la gnose n'est pas différent de celui de la foi : la gnose est l'accomplissement

(4) *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie. Recherches de Science Religieuse*, XXXVII, 1950, pp. 195-251, 398-421, 537-564 ; XXXVIII, 1951, pp. 82-118.

de la foi. Elle n'en est pas à proprement parler un développement spéculatif. On s'est souvent trop laissé prendre à l'apparence intellectuelle que présente la doctrine de Clément et qui tient à l'ambiance philosophique et alexandrine de son œuvre : sa culture de philosophe, le vocabulaire qu'il emploie, le public cultivé auquel s'adressent ses livres. La gnose ne tient pas non plus à des traditions secrètes, qui ne jouent pas chez lui le rôle qu'on leur a attribué. Si la gnose est dite une démonstration, ἀπόδειξις, du contenu de la foi, il ne faut pas donner à ce mot le sens abstrait de nos démonstrations mathématiques ou philosophiques, mais insister au contraire sur l'aspect concret qui est celui de la racine dont il dérive, montrer (δείκνυμι). Le simple croyant possède déjà tout ce qu'a le gnostique, mais il n'en prend qu'une conscience superficielle. Seul le progrès spirituel, par la pratique de la vertu et des bonnes œuvres, par la méditation, la prière et l'union à Dieu, sous l'action de la grâce divine qui l'illumine dans la mesure où il la demande et où il lui est fidèle, peut lui permettre de faire en quelque sorte l'inventaire de ses richesses, de les graver en lui, ou plutôt de s'unir, de s'identifier avec elles : cette fusion le mène à la divinisation, puisqu'elle est une fusion avec celui qui contient en lui tous les mystères, Dieu. Le simple croyant pourrait être comparé à un homme placé dans une chambre obscure, où il n'aperçoit que très vaguement et globalement les êtres qui s'y trouvent ; le gnostique est installé dans la même salle, mais elle est éclairée, il peut distinguer chaque objet et en disposer. La foi reste obscure et lointaine, la gnose progresse vers ce contact direct, physique, existentiel, qui est l'idéal de la connaissance. On voit comment la gnose de Clément, comme celle d'Origène, n'est pas d'essence spéculative ou conceptuelle, elle est d'ordre mystique. On a beaucoup exagéré, surtout en ce qui concerne Origène, l'aristocratisme intellectuel des deux grands Alexandrins chrétiens et l'opposition qu'ils mettent entre les simples fidèles et les chrétiens instruits dans la science de Dieu. S'il est en effet erroné d'affirmer que ces derniers auraient d'autres sources de connaissance que l'Ecriture et que la tradition commune de l'Eglise, s'il est choquant de prétendre que les spéculatifs seraient par le fait même des chrétiens plus accomplis que les ignorants, il semble être évident que celui qui vit sa religion, est en union avec Dieu par la prière et la méditation de l'Ecriture, en arrive à une connaissance plus profonde et pour cela plus divinisante que le chrétien médiocre qui observe ses devoirs au minimum, ne se soucie guère de la prière ni de la parole de Dieu. Il ne semble pas que Clément et Origène aient jamais voulu enseigner autre chose.

Les rapports de la philosophie et du christianisme d'après Clément occupent dans le livre de M. Völker un important *excursus*,

et tiennent aussi une grande place dans l'article du P. Moingt. Il semble suivant M. Völker qu'il y ait dans Clément à l'égard de la philosophie deux points de vue opposés : tantôt le Christianisme paraît le fruit ultime d'une longue montée graduelle, n'apportant qu'un enrichissement quantitatif ; tantôt on voit une coupure brusque entre philosophie et Christianisme. La philosophie est utilisée dans l'ascension spirituelle vers la gnose, c'est-à-dire vers le contact avec Dieu. Elle sert de propédeutique, fortifie la foi, permet de la défendre contre païens et hérétiques et d'attirer les Grecs au Christianisme. On n'a pas le droit de négliger les parcelles de vérité qu'elle contient, et Clément les explique, soit par un emprunt des Grecs aux Ecritures, opinion qu'on trouve déjà chez Justin et chez les apologistes juifs, soit par un don de Dieu qui a voulu faciliter au païen l'accès de la Bible. Mais la philosophie à elle seule ne saurait apporter le salut ; elle ne donne pas la vraie connaissance de Dieu, elle voit la vérité du dehors, s'attachant à des questions partielles, sans considérer le tout.

Au sujet des sources de la gnose clémentine, qui sont l'Ecriture et la tradition, M. Völker s'élève dans une petite note (5) contre l'opinion de certains critiques jugeant que « l'autorité suprême demeure » pour Clément « l'Ecriture et non l'Eglise ». « La première moitié de la phrase est exacte, écrit-il, mais non l'opposition ainsi établie : Clément n'est pas un précurseur du protestantisme et il ne met pas d'antithèse entre l'Ecriture et l'Eglise ». Nous devons savoir gré à M. Völker de cette affirmation qui montre qu'il se refuse, à la différence d'autres commentateurs des Alexandrins, à chercher dans leur doctrine la confirmation de positions théologiques postérieures pour les juger suivant des distinctions, des conceptions, et des problèmes qui n'étaient pas les leurs.

La voie par laquelle le gnostique tire de la Bible la science des mystères est pour Clément comme pour son disciple l'exégèse allégorique. L'Ecriture est un livre secret qu'il faut apprendre à lire, et seul le gnostique est capable de saisir sous la lettre le sens caché que l'Esprit-Saint a voulu exprimer. Et M. Völker fait l'inventaire des connaissances qu'il acquiert ainsi. D'abord celle du monde, mais elle n'a rien à voir avec une connaissance scientifique au sens moderne : le cosmos n'est qu'un signe par lequel le créateur se rend visible dans sa création. Le « connais-toi toi-même » socratique n'est pas plus délaissé par lui que par Origène : il consiste à apercevoir en soi l'image de Dieu. Enfin l'ascension continue par la connaissance des intelligibles, c'est-à-dire des Idées platoniciennes, et par celle des puissances ou des hiérarchies angéliques. D'après M. Völker,

(5) Page 355 note 3.

Clément spécule moins à ce sujet que Philon, et il est plus réaliste. Chez Origène l'angélologie et la démonologie se retrouvent particulièrement développées, mais « alors qu'il s'agit plutôt pour Clément d'un plan des royaumes célestes, Origène en a une conception plus dynamique » : cette phrase a en vue les luttes angéliques qui forment le plan supérieur des évènements humains et du combat spirituel à l'intérieur de chaque âme. Après la connaissance des anges la gnose parvient à celle de la Trinité. Dans sa mystique du Logos Clément ne présente pas l'ardente affectivité presque bernardine d'Origène pour le Christ incarné comme pour le Logos-Dieu qui naît et croît à l'intérieur de l'âme ou qui est son époux. « L'attitude de Clément est plus réservée, plus froide; les expériences personnelles de son grand successeur semblent lui avoir été étrangères ». Nous trouvons peut-être là une des différences les plus grandes entre la gnose clémentine et l'origénienne : l'univers du disciple est plus dramatique, plus âpre aussi, le combat se tient toujours au premier rang; celui de Clément est plus froid et plus serein, plus « apathique » et l'ἀπάθεια occupe chez lui parmi les résultats de la gnose une place bien plus soulignée que chez Origène. Dans le même ordre d'idées, M. Völker remarque à la suite de M. le Chanoine Bardy : « Il laisse au second plan, et ceci est frappant, un aspect que son grand disciple Origène a au contraire mis en relief... Chez Clément l'ascension vers la gnose se poursuit sans aucune purification douloureuse » (6).

Le point le plus haut de cette ascension est la contemplation, la θεωρία, de Dieu. Le vocabulaire de Clément sur ce point est celui que Philon avait emprunté au platonisme et qui par Origène et ses héritiers passera dans toute la tradition chrétienne. M. Völker place dans Clément les débuts de la théologie apophatique, qui aura son plein développement avec Denys : elle est loin d'être absente de l'œuvre d'Origène, quoiqu'on en ait dit, car ce dernier voit Dieu à la fois comme Lumière et comme Ténèbre. Enfin après avoir étudié longuement la prière de Clément et l'avoir comparée à celle d'Origène, l'outeur se pose la question : Clément est il un mystique, c'est-à-dire a-t-il eu une véritable connaissance expérimentale de Dieu ? Il expose les avis contraires : les uns égalant mystique à extase, le nient; d'autres affirment qu'il est toujours resté dans un domaine philosophique et rationnel. M. Völker conclut : « J'ai acquis l'impression que Clément a possédé cette contemplation passive ». Il se décide donc à lui reconnaître le titre de mystique, au sens le plus authentique du terme.

(6) Les derniers mots sont de M. Bardy et sont cités en français par M. Völker.

Cette solution ne peut pas ne pas nous remettre en mémoire les discussions qu'ont soulevées l'affirmation semblable de M. Völker à propos d'Origène, d'autant plus qu'une longue note du présent ouvrage revient sur ce sujet et maintient les positions antérieures (7). Dans le livre qu'il a consacré à Origène (8) il a cru pouvoir lui attribuer non seulement le caractère de mystique, mais encore celui d'extatique, en entendant ce mot d'une véritable dépersonalisation de l'âme, qui s'abîme en quelque sorte en Dieu. Il se base pour cela sur l'Homélie XXVII sur les Nombres, chapitre 12, où Rufin cite le mot grec ἔκστασις en le traduisant par *contemplatio stuporis*. La majorité des critiques se sont opposés sur ce point à M. Völker : les uns comme Hal Koch et plus récemment Hans Jonas ou M. H. Ch. Puech n'acceptent pas l'interprétation de M. Völker au sujet de l'extase et lui objectent divers autres textes qui la traitent de démoniaque. Ainsi d'après l'*In Matthaeum XIII, 40*, Pierre parle à la Transfiguration κατ' ἔκστασιν sous l'action d'un mauvais esprit, et d'après le *Contre Celse VII, 3* l'extase de la Pythie n'a pas d'autre cause : au contraire l'inspiration du Saint-Esprit chez les prophètes produit un état de surconscience et ils restent libres *(Contre Celse VII, 4, Homélies sur Ezéchiel VI, 1)*.

Nous nous réservons de revenir sur cette question plus tard, mais nous voudrions proposer dès maintenant quelques éléments de solution. Il nous semble difficile de contester le caractère mystique, au vrai sens de ce mot, de la doctrine d'Origène. Nous ne refuserions pas non plus de trouver chez lui l'extase, acceptant peut-être l'exégèse des *Homélies sur les Nombres*, et en tout cas les textes origéniens qui font écho à la *sobria ebrietas* de Philon. Mais il faudrait distinguer deux sortes d'extases. Il y a d'abord une extase-inconscience, dépersonalisante, où l'Esprit divin prendrait entièrement la place du νοῦς humain. C'est celle des états de transe païens, on la trouve chez Philon et aussi chez Plotin : Origène la considère nettement comme démoniaque. Mais ce n'est pas là l'extase chrétienne. Si cette dernière se manifeste parfois par des phénomènes physiques, ceux-ci sont loin d'être l'essentiel de l'extase, ils sont considérés comme une conséquence de la faiblesse de la nature humaine, incapable de supporter sans défaillir le contact divin. C'est ce contact avec Dieu et la révélation ineffable de ses secrets qui la constituent principalement : il y a bien extase, puisqu'il y a d'une certaine façon sortie de l'homme de lui-même et entrée en Dieu ; et d'ailleurs si la participation de l'homme à l'image de Dieu constitue selon Origène « notre principale substance » (9), c'est-à-dire l'essen-

(7) Pp. 630-632.
(8) *Op. cit.*, pp. 134 sq.
(9) *In Joannem* XX 22 (20 selon Delarue).

tiel de notre nature, et si l'homme est appelé à progresser de l'image jusqu'à une ressemblance plus complète avec Dieu, il est un être ex-centré, qui a son centre hors de lui, en Dieu, il est un être extatique. Mais si l'extase est d'une certaine façon une union, il ne semble pas que le mystique perde la notion de son propre je : aucun des textes sur lesquels M. Völker base son argumentation dans son volume sur Origène ne nous paraît autoriser cette affirmation. Il ne s'agit pas d'une extase dépersonalisante et panthéistique. La doctrine mystique d'Origène nous paraît d'ailleurs répudier formellement une telle interprétation. On peut le montrer de diverses façons. Nous le ferons simplement en exposant très brièvement les rapports du πνεῦμα et du νοῦς chez Philon et chez Origène. Lorsque le Pneuma divin envahit le mystique philonien, il chasse son νοῦς propre. La conception d'Origène est toute différente : le πνεῦμα, participation au Saint-Esprit, est à côté de la ψυχή et du σῶμα un des trois éléments qui constituent l'être humain. Mais il ne fait pas partie à proprement parler de la personalité : celle-ci est dans l'âme avec le libre-arbitre. Il est un don divin, et l'un des deux pôles — le second étant le corps ou la chair — entre lesquels l'âme est disputée. Lorsque l'âme, ou plutôt sa partie la plus haute : le νοῦς ou ἡγεμονικόν obéit au pneuma, elle forme avec lui un seul esprit, elle devient pneumatique. Le pneuma attire à lui le νοῦς pour lui communiquer sa propre nature, il ne le chasse pas. Cela concorde avec la conception qu'Origène se fait de l'inspiration des prophètes, l'état de surconscience que le Saint-Esprit produit dans l'âme, le refus de la μανία philonienne. De même d'après le *Contre Celse*, si le Logos, au jour de l'apocatastase, changera en sa propre nature les créatures qui participent à lui, il sauvegardera leurs « hypostases » (10). La « sobre ivresse » de Philon n'a pas le même sens que le vin de la gnose origénienne, qui réjouit l'âme. Il nous semble difficile de prétendre qu'Origène n'ait jamais eu accès à ces « paroles ineffables » dont il a si bien parlé toute sa vie.

Le livre de M. Völker sur Clément constitue un exposé assez complet et fidèle de la spiritualité de cet auteur, un exposé plus complet que son livre sur Origène où la question de la connaissance mystique est insuffisamment traitée. Mais l'œuvre relativement restreinte du maître se prête davantage à une étude exhaustive que les restes encore considérables qui subsistent de l'œuvre immense du disciple : si la gnose clémentine a déjà rencontré plusieurs historiens, il reste beaucoup à dire sur celle d'Origène.

H. Crouzel, SJ.

(10) *Contre Celse* VI, 71.

Un SPIRITUEL PORTUGAIS du XVIIe SIÈCLE :
Fr. António das Chagas

A propos des controverses qui se sont élevées au Portugal au XVIII[e] siècle, la *Revue d'Ascétique et de Mystique* a eu l'occasion de rappeler à quel point l'histoire religieuse de ce pays reste encore mal connue (1). On accueillera donc avec une gratitude et un intérêt tout particuliers le gros volume que Mlle Maria de Lourdes Belchior Pontes, assistante à la Faculté des Lettres de Lisbonne, vient de consacrer à un Franciscain portugais du XVII[e] siècle, Fr. António das Chagas (1631-1682) (2).

Disons tout de suite que le livre de Mlle Belchior Pontes n'est pas spécifiquement une étude d'histoire de la spiritualité. Ce qu'elle a voulu faire — et elle l'a marqué clairement par son sous-titre et dans sa préface, — c'est un sondage limité, mais précis, à travers un domaine encore peu exploré, l' « univers mental » du XVII[e] siècle portugais. Sous ce rapport l'écrivain auquel elle s'est attachée lui présentait un cas caractéristique et presque privilégié, un cas « exemplaire », et c'est pour cela qu'elle l'a choisi, car son existence en forme de diptyque comprend une période mondaine et une période religieuse, dont l'opposition ne fait évidemment pas disparaître l'unité du sujet. Cette particularité permettait à Mlle Belchior Pontes d'étudier sans artifice trop arbitraire les deux aspects principaux de la culture portugaise au XVII[e] siècle. Né en 1631, António da Fonseca Soares pratiqua d'abord le métier des armes et mena

(1) Cf. RAM, XXIX, 1953, p. 58.

(2) Maria de Lourdes Belchior Pontes, *Frei António das Chagas, Um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisbonne, 1953, 16 1/2 × 24 1/2, XX + 503 pages. (Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 5). Aux lecteurs peu familiers avec la langue portugaise je me permettrai de signaler l'esquisse que j'ai donnée quelques années avant le livre de Mlle Belchior Pontes : *La doctrine spirituelle de Fr. António das Chagas d'après ses principales lettres*, dans *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Le Gentil* (Paris-Lisbonne), 1949, p. 317-336. Travaillant sur une base beaucoup moins large que Mlle Belchior Pontes, car l'œuvre de Fr. António n'est guère accessible en dehors du Portugal, j'avais été porté à faire de lui surtout un salésien. L'influence de saint François de Sales n'est pas niable, mais Mlle Belchior Pontes me paraît avoir démontré que celle d'Eschius est beaucoup plus importante encore.

une vie dissipée au Portugal et au Brésil jusqu'à 1662. C'est durant ces années de désordre qu'il écrivit, avec une facilité prodigieuse d'improvisation, des poésies de tout genre, généralement érotiques et parfois si licencieuses que l'honnêteté ne permet guère de les citer. Converti après une lecture de Louis de Grenade, il entre en 1662 chez les Franciscains, il y prend le nom d'António das Chagas, devient un prédicateur assez renommé pour balancer même les succès du célèbre Jésuite Vieira (1608-1697) (3), fonde le séminaire des missions de Varatojo, parcourt sans répit le Portugal du nord au sud pour prêcher aux multitudes chrétiennes l'horreur du péché et la nécessité de la pénitence, et meurt prématurément le 20 octobre 1682, peut-être victime de ses excès de jeunesse, plus certainement épuisé par ses impitoyables mortifications et par les fatigues incessantes de son apostolat. Dans un exposé très bien informé, Mlle Belchior Pontes étudie les deux périodes de la vie d'António da Fonseca Soares et les deux faces de son œuvre. Elle le fait avec beaucoup de soin, avec un peu de lenteur et d'insistance parfois, et en suivant un plan qui pourrait susciter quelques objections. Mais il serait inutile de s'attarder à des critiques négatives, et il semble plus opportun de faire ressortir tout ce que son livre apporte de positif. Il va sans dire que, dans ce diptyque que forme la vie d'António da Fonseca Soares, seul le second volet peut nous intéresser ici.

Fr. António das Chagas a été à la fois un prédicateur et un auteur spirituel. Grâce à des recherches persévérantes, Mlle Belchior Pontes a pu reconstituer à peu près complètement la chronologie des voyages apostoliques du prédicateur. Durant plus de dix ans, de 1671 à 1682, ce sont des courses ininterrompues à travers le Portugal, coupées seulement par de brèves retraites où le missionnaire répare ses forces et se recueille pour étudier, réfléchir et prier en vue de prédications nouvelles. Fr. António das Chagas a surtout prêché dans son pays natal, l'Alentejo, et dans l'Extrémadoure portugaise, c'est-à-dire, grosso modo, dans les régions qui s'étendent au sud et au nord de Lisbonne. Mais il n'est aucun recoin qui n'ait entendu sa parole apostolique : il n'a négligé ni l'Algarve dans l'extrême-sud ni le Minho et le Trás-os-Montes dans l'extrême-nord ; il a prêché à Tomar, à Coimbre, à Aveiro, à Porto, à Lamego, à Viseu, à Guarda. On peut dire que, pendant ces dix ans, tout le Portugal a retenti de sa voix puissante, a été remué par ses exhortations passionnées.

(3) Cette renommée a été telle, avec le côté romanesque du personnage, que Fr. António a été mis deux fois sur le théâtre, dès 1710, par un auteur obscur dont le nom importe peu ici, et récemment, en 1947, par un écrivain portugais de grande notoriété, M. Júlio Dantas.

Il lui est arrivé de prêcher à la Cour, comme Vieira, mais ce n'était pas sa vraie vocation. Fr. António était avant tout un prédicateur de plein air, un prédicateur populaire, fait pour les masses, et qui n'hésitait pas à prêcher trois heures de suite, ou même davantage. Il aimait frapper l'esprit des multitudes par une mise en scène théâtrale : il ne se contentait pas de brandir un crucifix pour exciter les pécheurs au repentir, il le lançait parfois au milieu des fidèles, il exhibait une tête de mort, il se souffletait violemment, au point qu'un jour il en demeura sourd. Son débit était tempétueux, son éloquence ne reculait pas devant les cris. Les malveillants lui reprochaient quelquefois ces procédés. Il se défendait en déclarant qu'il les avait pris aux prédicateurs d'Espagne et d'Italie. Sa conversion — totale — l'avait rendu indifférent à toutes les vanités. Il méprisait les raffinements comme les précautions ; ancien militaire, il ne visait qu'à l'efficacité ; pécheur devenu apôtre, il ne pensait qu'au bien des âmes. On se doute que, par ses thèmes, cette prédication était extrêmement élémentaire. L'ancien « capitaine Bonina », comme on l'appelait autrefois (4), fut presque jusqu'à sa mort hanté par les fautes de sa jeunesse, et l'état du Portugal à son époque, tel que nous le dépeint Mlle Belchior Pontes, semble avoir été réellement pitoyable. Le désordre des mœurs, les querelles et les haines sanglantes, la superstition et la sorcellerie étaient partout. Le clergé et les couvents eux-mêmes n'étaient pas épargnés ; les prodiges douteux et les faux miracles pullulaient, et l'on se rappelle quelle profondeur de démoralisation révèlent les trop fameuses *Lettres de la religieuse portugaise*, avec la tradition scandaleuse de l'*amor freirático*. C'était contre tout cela qu'il fallait lutter. Fr. António puisait dans le souvenir de ses erreurs passées et du péril éternel auquel il s'était exposé le sentiment profond de l'horreur du péché. Il essayait de le communiquer à ses auditeurs. Il écrivait un jour que son expérience le « crucifiait » du désir ardent de pouvoir crier et clamer à tous les chrétiens qu'ils ne devaient pas se perdre comme il s'était vu perdu. Il rappelait la vanité du monde, la brièveté et la fragilité de la vie, il décrivait sous des couleurs terrifiantes les tourments de l'enfer, il exhortait les pécheurs à la pénitence, il les incitait à un repentir complet et sincère et il les suppliait de venir se régénérer aux pieds du Christ crucifié, toujours prêt à les accueillir dans ses bras miséricordieux. Quels furent les résultats de cette prédication ? En pareille matière, beaucoup de choses, par leur nature même, échappent à l'historien. Il est certain que Fr. António s'était rendu célèbre par les réconciliations qu'il avait opérées, et l'on cite

(4) Mlle Belchior Pontes n'explique pas l'origine de ce surnom. On l'ignore peut-être. Le mot *bonina* signifie « pâquerette ».

comme une exception le cas d'un évêque et d'un *corregedor* qui avaient résisté à ses efforts, l'un parce qu'il ne voulait pas abaisser la dignité épiscopale, l'autre parce qu'il voulait maintenir les droits du Roi.

Il serait probablement banal et trop facile de dire qu'il y avait deux hommes chez Fr. António. Je ne veux pas parler ici seulement du pécheur et de l'ascète, mais aussi du contraste que l'on relève entre le prédicateur et l'écrivain religieux, voire entre l'ascète et le directeur d'âmes. Fr. António prédicateur est un rigoriste qui croit au petit nombre des élus et qui ne cesse de menacer les chrétiens des peines infernales ; Fr. António religieux est un ascète implacable, qui n'octroie à son corps aucun repos et aucune douceur, qui lui inflige sans répit les pénitences les plus sévères. Quand il prend la plume ou quand il écrit à ceux qu'il dirige — et ils étaient extrêmement nombreux, — le spectacle change sensiblement. Sans doute, il n'y a pas contradiction. Ce converti demeure obsédé par la crainte du péché, et sa conception de la nature humaine est résolument pessimiste : nous ne sommes que boue et que fange, nous ne sommes qu'un sac de vers. Et son thème principal reste la Passion, les souffrances de Jésus crucifié. Mais ses œuvres écrites, et en particulier les deux volumes de ses *Cartas espirituals* (*Lettres spirituelles*), nous montrent un caractère beaucoup plus équilibré et un esprit beaucoup plus nuancé. Assurément, il ne retranche rien des préceptes de la vie chrétienne, et, à plus forte raison, quand il s'adresse à des religieuses, des exigences de la perfection. Mais il n'ignore pas les ménagements légitimes, il sait s'astreindre à découvrir la voie qui convient à chacun, il ne manque pas de mettre les tempéraments maladifs en garde contre l'excès des mortifications corporelles et les âmes inexpérimentées contre la tentation d'orgueil auxquelles elles peuvent conduire. Ce qu'il recommande toujours, avec insistance et sans réserve, c'est la mortification de la volonté, le renoncement aux préférences personnelles et aux consolations spirituelles, et cette vertu d'indifférence qui rend le chrétien toujours disposé à faire le bon plaisir de Dieu, quel qu'il soit. Mortifier l'âme sans tuer le corps, tel est à peu près son principe. Ce dur ascète et ce missionnaire quelquefois violent apparaît ainsi étranger aux excès de l'esprit systématique et se montre doté d'une intelligence très souple, qui lui permettait de se faire tout à tous. Dons l'action comme dans l'étude, c'était un électique qui se guidait par les circonstances et qui prenait son bien partout où il le trouvait.

Ses études ecclésiastiques avaient été tardives, et, semble-t-il, peu poussées. C'est peut-être pour cela qu'on ne peut le rattacher à aucune école déterminée. Il n'avait pas beaucoup lu, et ce sont tou-

jours les mêmes autorités qu'il invoque. Mais ce ne sont pas les plus célèbres qui dominent sa pensée. Certaines de ses idées et de ses images paraissent venir de saint Jean de la Croix. Il suit sainte Thérèse dans son attachement à l'humanité du Christ. Il lui doit sans doute et peut-être davantage à saint François de Sales cet esprit de sagesse sans complaisance et sans abdication qui inspire ses *Cartas espirituais* en matière de mortification corporelle (5). Il doit sans doute à saint Ignace, et peut-être aussi à saint François de Sales encore, l'importace qu'il attribue à la vertu d'indifférence. Malgré tout, chose singulière, ses grands maîtres ne sont pas ceux-là. Ce sont des auteurs spirituels qui, comparativement à ces illustres docteurs, font figure d'épigones et qui, chose singulière encore, n'appartiennent pas à la tradition de l'Ordre dans lequel il est entré.

C'est d'abord Scupoli et son *Combat spirituel*, « excellent petit livre », qu'il ne cesse de citer et de conseiller, ouvrage très ignatien, assurément — quelle que soit la part des autres éléments (6), — mais auquel Fr. António doit, plus qu'à saint Ignace lui-même, la plus grande partie de son « ignatianisme ». C'est surtout le spirituel brabançon Nicolas van Esche ou Eschius (1507-1578), devenu Esquio au Portugal, et ses *Exercitia divina* (1548). Il faut souligner à ce propos que Fr. António das Chagas n'est aucunement une exception dans son pays et de son temps, et c'est un fait curieux de l'histoire spirituelle du Portugal que la popularité d'Eschius dans les milieux religieux au XVIe et au XVIIe siècle. Elle est attestée par le fait que la traduction portugaise des *Exercitia* n'a pas connu moins de trois éditions, la première en 1554, la seconde dès 1555, et la troisième en 1669. C'est un chiffre élevé pour un pays de faible population, et

(5) On doit préciser que saint François de Sales a été connu surtout au Portugal par une anthologie espagnole, *Directorio de religiosas para su espiritual perfección* (éditions en 1656, 1666 et 1676). C'est l'ouvrage que Fr. António recommande le plus ; mais il n'ignore ni le *Traité de l'amour de Dieu* ni l'*Introduction*, déjà traduits en espagnol, langue qu'il possédait parfaitement (voir p. 272-274). Fr. António a peut-être emprunté à saint François de Sales le jeu de mots *sentir* et *consentir* à propos de la tentation. Mais, si saint François de Sales a popularisé la distinction, il ne faut pas oublier que celle-ci lui est antérieure et traîne même un peu partout ; on la trouve au moyen âge chez un Pseudo-Bernard et chez Gerson ; on la trouve ensuite chez Francisco de Osuna, chez Louis de Grenade, chez Rodríguez (reprise du Pseudo-Bernard), chez Jean de Jésus-Marie Aravalles, chez le P. Grou ; on la trouverait sans doute chez d'autres encore. Voir mes notes dans *Les Lettres romanes*, II, 1948, p. 247, et dans *Revue du moyen âge latin*, IV, 1948, p. 284-285.

(6) Sur ce point, cf. l'article du P. Fidèle de Ros, dans RAM, XXX, 1954, p. 117-139.

la date de la dernière révèle un regain d'intérêt dans les années qui suivent immédiatement l'entrée d'António da Fonseca Soares chez les Franciscains. Qu'Eschius soit peu original et qu'il ait presque tout emprunté au plus célèbre Harphius, c'est une question que nous ne pouvons aborder ici. En fait, Fr. António ne connaît qu'Eschius, ne cite que lui, ne recommande que lui, et c'est par Eschius seul que la spiritualité du Nord semble être parvenue jusqu'à lui. Le cas qu'il en faisait n'est pas démontré seulement par ses constantes références : il a éprouvé le besoin, malgré l'existence d'une version antérieure, de traduire à son tour en portugais le texte latin des *Exercitia divina*. Il a laissé manuscrit — l'exemplaire est conservé à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne — un ouvrage intitulé *Caminho da salvaçâo, Arte da Oraçâo mental, Desengano para morrer, Traça para emmendar a vida passada* (ce qui signifie — mais il n'est pas certain que le titre soit de lui : *Chemin du salut, Art de l'oraison mentale, Renoncement aux illusions pour mourir, Plan pour corriger la vie passée)*. Mlle Belchior Pontes a entrepris avec espoir et curiosité la lecture de cet ouvrage : elle n'a pas tardé à s'apercevoir, non sans déception, que c'est une traduction des *Exercitia* d'Eschius. Fr. António y a bien introduit des notations personnelles, mais celles-ci restent peu nombreuses et sans importance appréciable.

Faut-il aller jusqu'à dire, cependant, qu'il doit à Eschius cet attachement au Christ souffrant et crucifié qu'il met au centre de sa prédication et de sa spiritualité? Sans doute, ce sentiment occupe une place très importante dans les *Exercitia*. Mais il procède d'une idée si consubstantielle, peut on dire, au christianisme lui-même qu'en pareil domaine les recherches de rapports, d'influences et de filiations n'ont qu'une très faible valeur et ne peuvent aboutir qu'à des conclusions peu significatives. Mlle Belchior Pontes émet sur ce point des réflexions fort judicieuses et auxquelles on ne peut qu'applaudir. António da Fonseca Soares avait-il d'ailleurs attendu de lire Eschius pour prendre le nom d'António das Chagas, c'est-à-dire des Plaies du Christ ? Il reste que chez lui la dévotion à Jésus dans sa Passion domine et même absorbe toutes les autres : ni le culte de la Trinité, si essentiel chez saint Ignace ou les mystiques carmélitains, ni celui de l'Eucharistie, ni la dévotion à l'Enfant Jésus ou à la Sainte Vierge, qui prennent alors un tel essor dans l'Occident chrétien, ne jouent chez lui un rôle digne d'attention. De la tradition franciscaine, il semble n'avoir retenu que l'aspect douloureux : sa dévotion principale est celle du Chemin de la Croix, et l'on exagérerait à peine en disant que Fr. António est uniquement le héraut de la Passion et de la Croix. Une des choses qui le frappent dans

l'Eucharistie — et le mot est bien de son époque et de son pays, — c'est que Jésus « à toute heure y sacrifie son honneur ».

Ainsi, que ce soit affaire de tempérament, que cela tienne à un lourd et pénible passé, il est certainement porté à mettre l'accent sur les mystères douloureux aux dépens des mystères joyeux ou des mystères glorieux. Il faut se garder de faire de lui un antimystique, mais il a peu de goût pour la mystique. Il ne méprise pas non plus l'étude, mais il n'en attend pas beaucoup et il n'est guère attiré par la spéculation. Ce sont des traits que Mlle Belchior Pontes souligne avec force, et elle a sans doute raison. Devenu religieux, l'ancien soldat reste un homme d'action, à l'esprit positif et concret. La vie terrestre n'est rien ; elle passe vite, et d'ailleurs elle est à la merci de l'accident le plus insignifiant. Ce qui compte, c'est la vie éternelle ; il faut s'y préparer et la conquérir. Comment ? Par le repentir, la pénitence, la mortification, la lutte contre la concupiscence et le péché. Disciple de Scupoli, Fr. António pratique et recommande l'*agere contra*. On ne le simplifie donc pas imprudemment en le rangeant parmi les auteurs proprement ascétiques et en gros, comme on dit, « volontaristes ». Sans doute, il ne ramène pas toute la religion à la mortification et il n'a pas du christianisme une conception purement négative. Mais les abus d'une contemplation abstraite qui, oubliant le Christ incarné, finit par devenir plus philosophique que religieuse, les excès de l'illuminisme, les erreurs du quiétisme naissant, la recherche malsaine d'un surnaturel frelaté qu'il constate autour de lui le mettent en garde contre les dispositions mystiques qui refusent de se soumettre à une stricte discipline. L'oraison est au cœur de sa vie, mais elle réside surtout dans l'examen de conscience et la méditation discursive, et elle se distingue à peine de la mortification. « La sainteté, déclare-t-il, n'est pas de contempler beaucoup, mais de faire beaucoup ». A ses yeux, l'oraison consiste à suivre la Croix, à méditer la Croix, à s'unir à Jésus crucifié, et il va jusqu'à écrire : « Il vaut mieux s'associer au Christ en Croix que de méditer sur la Croix ». Ou encore : « Suivre le Christ, ce n'est pas concevoir de hautes pensées au sujet de sa Divinité, mais suivre les pas de sa vie et de son Humanité crucifiée ».

On ne simplifie donc pas imprudemment Fr. António, je le répète, en disant que c'est un auteur proprement ascétique. Malgré tout il ne faut pas le simplifier trop, et, si l'on est autorisé à parler d'ascétisme, il serait excessif d'aller jusqu'au terme d'*ascéticisme*. A côté de l'oraison méthodique, fondée sur une volonté d'union aux souffrances du Christ, il y a place chez lui pour la forme plus affective de l'oraison jaculatoire. Celle-ci se trouve davantage dans la ligne de cette tradition franciscaine qui, nous l'avons noté, n'apparaît parfois chez lui qu'au second plan, mais on ne doit pas oublier

qu'elle est également chère à son maître Eschius. Il n'est aucune de ses *Cartas espirituals* qui n'en contienne une, deux ou trois ; on pourrait en faire tout un recueil. C'est le second pôle de sa spiritualité. D'autre part, sa réserve devant la mystique ne va aucunement jusqu'à l'hostilité : il sait bien que l'abus ne condamne pas l'usage et que la fausse mystique ne condamne pas la vraie. Il n'ignore pas la théologie mystique ; il a lu sainte Thérèse et saint Jean de la Croix; quand il est sûr de la personne à laquelle il s'adresse, il n'hésite pas à parler comme eux, à reprendre leurs idées et leurs conseils. Il ne redoute la haute contemplation que pour les âmes sans expérience ou insuffisamment purifiées. Il ne craint pas d'y engager résolument les autres, et il pense bien que celles-là peuvent, doivent aller au delà d'Eschius et de Scupoli. Lui-même, dans ses dernières années, semble s'être quelque peu pacifié, avoir fini par secouer la hantise de la pénitence et du péché, avoir su accorder une place plus grande à l'espérance et à l'amour. On l'appelait, d'une manière à la fois très franciscaine et très portugaise, *o fradinho,* « le petit frère ». Quand il mourut, on a un peu le sentiment que la simplicité paisible et confiante du *fradinho* commençait à l'emporter enfin sur le sentiment tragique du repentir qui obsédait si cruellement l'ancien « capitaine Bonina », et qu'il s'estimait assez pardonné pour ouvrir son âme à l'accueil divin.

Robert RICARD.

COMPTES RENDUS

Le mémorial spirituel de sainte Gertrude. Livre deuxième du Héraut de l'amour divin. Préface et traduction par Dom Pierre Doyère, O. S. B. (Coll. Tradition monastique). Paris, Plon (1953), in-8°, 132 p. Fr. 360.

L'œuvre assez abondante de la mystique d'Helfta († 1301 ou 1302) subit une longue éclipse avant de reparaître au jour en 1536 par les soins du « dévot Lansperge », sous un titre qu'il lui imposa et qui n'était pas celui que l'auteur avait voulu. Une édition critique fut publiée en 1875, à Paris, par Dom Paquelin, moine de Solesmes. Il subsiste un exemplaire enrichi de quelques notes et corrections de l'éditeur. Dom Doyère s'en est servi, sans négliger de consulter les éditions et les nombreuses traductions antérieures. La sienne s'attache à rendre et la pensée et le mouvement de l'original ; il a heureusement résolu les problèmes qui lui étaient posés. Pour rendre plus accessible au lecteur moderne, toujours pressé, le message de la grande mystique, il s'est borné, comme l'explique la préface, à la partie centrale et la plus significative, le Livre II. On y trouve aussi un exposé historique dont la partie centrale : « Spiritualité » met en relief le primat de l'amour dans la doctrine et la vie de Gertrude, de cet amour qui rayonne du Cœur de Jésus. Gertrude est une des premières à vivre de cette dévotion, — non la première, qui est la brabançonne Lutgarde († 1246). L'une et l'autre sont pénétrées d'influences bernardines, l'une et l'autre aussi accueillent une direction dominicaine. S'il avait pu discerner une influence directe de l'une sur l'autre, le préfacier n'aurait pas manqué de la relever. Nous n'avons pour expliquer historiquement ces deux éclosions indépendantes qu'une ambiance commune, un climat spirituel dont saint Bernard est le soleil, où s'épanouissent heureusement les initiatives divines. Ce qui frappe et séduit dans la piété gertrudienne, c'est l'harmonieux accord d'un culte trinitaire vivant et explicite, puisé sans nul doute dans la célébration liturgique, avec une tendresse d'intime amour du Christ Jésus, sans détriment du génie poétique et fleuri que Gertrude doit à sa race et à son sexe. A plusieurs de ces titres, elle surpasse Lutgarde, quoique celle-ci semble bien avoir atteint de plus hauts sommets de vie mystique. Aussi bien, Gertrude

parle elle-même, dans un latin qu'elle manie aisément et non par le truchement d'un théologien.

La traduction de Dom Doyère est enrichie de notes. Les unes relèvent les très nombreuses citations ou réminiscences de l'Écriture et de la liturgie, ce qui n'avait jamais été fait; c'est l'œuvre des moniales de Wisques ; les autres, rejetées à la fin du volume, éclaircissent certains points de doctrine ou d'histoire, certains problèmes de style ou d'interprétation, toujours avec une grande sureté. Que l'éditeur permette quelques menues remarques : p. 53, l. 23 : lire *piété* pour *pitié;* à la note 24, p. 116, l. 6 : *intention* au lieu d'*attention*. P. 74, la sainte nous dit avoir trouvé dans l'Écriture que le cerveau est aussi le siège de l'âme, et non seulement le cœur. A cette affirmation un peu surprenante aucune note n'apporte d'explication. P. 53, l. 5 : n'y a-t-il pas une réminiscence de 3 *Reg.* 19, 12? P. 54, à la fin de ce qui nous est présenté, à juste titre, comme la première partie du *Mémorial,* cinq doxologies scripturaires ou liturgiques sont annoncées par leur seul incipit, comme les antiennes dans le rit cistercien. Les trois premières et la dernière sont des antiennes de l'office monastique de la sainte Trinité; la quatrième? Aucune référence dans les notes. N'eût-il pas convenu de donner ici en entier, entre crochets par souci de précision critique, le texte et la traduction de ces pièces? Gertrude s'est contentée d'en marquer l'incipit ; c'était suffisant pour se rappeler à elle-même et aux familiers de la liturgie le texte complet. Pour transmettre au lecteur moderne toute sa pensée il en faudrait davantage. Pour conclure, cette traduction élégante, précise, éclaircie par des notes doctes et sobres, contribuera à faire connaître et rayonner largement la riche et savoureuse mystique d'Helfta. Le traducteur et préfacier se tiendra payé de ses peines.

Dans la même collection paraît *La sainte sapience ou les voies de la prière contemplative* de Augustin Backer, bénédictin anglais († 1641) trad. par une moniale bénédictine du Mont-Olivet, avec introduction et notes de Dom Jean Juglar, O. S. B., même librairie, t. I, 1954, 380 p. Fr. 1.200.

Pierre Debongnie, CSSR.

Jean Gautier, directeur au Séminaire Saint-Sulpice. — *La Spiritualité catholique*, Paris, Le Rameau, 1953, 14×21, 296 pages.

L'ouvrage est destiné surtout aux laïcs. Les croquis dont il se compose donnent au panorama qu'annonce le titre une variété de couleurs où s'expriment la richesse spirituelle et la

sainteté de l'Eglise. M. Jean Gautier, directeur au Séminaire Saint-Sulpice, a fait appel à des plumes expertes pour présenter les différentes tendances qui distinguent ce qu'on est convenu d'appeler les « écoles de spiritualité ». Dom Jacques Winandy, abbé de Clervaux, les RR. PP. Valentin-Breton O.F.M., Pie Régamey O.P., Paul-Marie de la Croix O.C.D., Henri Pinard de La Boullaye S.J., représentent les grands Ordres religieux. M. Pierre Pourrat P.S.S., évoque la doctrine de l'*Imitation de Jésus-Christ*, Mgr Francis Vincent celle de saint François de Sales, M. Jean Gautier, qui a préfacé l'ouvrage, celle de l'Ecole française. M. le chanoine E. Masure dégage les aspirations caractéristiques de nos contemporains sur le plan de la vie spirituelle.

Sans doute remarque-t-on ici, comme dans tant d'autres ouvrages collectifs, l'attachement fervent de chaque auteur à la doctrine qu'il est chargé d'exposer. Chacun prêche nécessairement pour son saint, parfois même en accentuant certains contrastes aux dépens de la paroisse voisine. Il faut plutôt savoir gré aux collaborateurs de ce livre d'avoir souligné comme ils l'ont fait ce qui les rapproche dans une fidélité totale au Christ et une soumission entière à son Eglise.

Plusieurs n'acceptent pas sans réserves l'expression « écoles de spiritualité » qui marque soit une unité trop stricte entre des tendances de nuances assez différentes, soit, au contraire, une dissociation factice de la doctrine commune. Dom Winandy constate que le tronc bénédictin a poussé des rameaux multiples en des sens parfois divergents. Le P. Régamey exalte l'universalisme dominicain qui ne se ramifie en « spiritualités dominicaines » qu'en sacrifiant trop souvent de sa pureté originelle. Quant au franciscanisme, le P. Valentin-Breton l'identifie simplement avec le christianisme intégral. On ne peut, cependant, nier les constantes qui marquent d'un accent distinctif les formules de vie propres à chaque famille spirituelle. Selon l'heureuse expression de dom Winandy (p. 17), c'est pour « s'établir dans la logique de l'Evangile » que le moine quitte le monde et, à la suite de Jésus-Christ, cherche Dieu seul dans la communauté monastique.

La structure de son ascétisme s'inspire toute entière de l'enseignement néotestamentaire. Une dimension, toutefois, est absente du monachisme bénédictin et le prive d'un trait de conformité au message intégral du Rédempteur. Pas plus que le monachisme oriental dont, selon l'abbé de Clervaux, il n'est pas spécifiquement différent, le cénobitisme de saint Benoît ne s'ouvre sur des contacts directs et ordinaires avec des âmes

vivant hors du monastère. L'apostolat n'est pour le moine qu'un acte de soi occasionnel. Son organisation ne peut trouver place qu'en marge de la Règle.

C'est en plein Moyen Age, en effet, que jaillit sous des impulsions torrentueuses et parfois aberrantes le courant de l'évangélisme qui s'est survécu dans les deux bras d'un fleuve jalousement endigué par les papes : la fraternité franciscaine et l'Ordre des Frères Prêcheurs.

Comment définir la « spiritualité franciscaine » sans la rapporter toute entière à l'imitation du Sauveur et au culte de l'évangile « observé dans sa lettre et sans glose »? L' « âme franciscaine » doit à l'intuition du Poverello l'optique de sa chirstologie. Les docteurs scolastiques ne feront qu'en approfondir les implications théologiques. La doctrine du *Christ médiateur* fait l'unité de la synthèse de saint Bonaventure, comme l'originalité de celle de Duns Scot. Elle conditionne les traits spécifiques de l' « âme franciscaine ». Son optimisme foncier, son culte de l'Eucharistie, son amour de la pauvreté trouvent dans la conformité au Christ médiateur leur explication suffisante. Toutes les attitudes subjectives qui en découlent s'imprègnent, en conséquence, d'un parfum de simplicité et de joie qui nuance les rapports de l'âme avec Dieu, avec les créatures, avec elle-même. Dans ce cadre où toutes les valeurs s'inscrivent en positif, les grandes dévotions traditionnelles s'ordonnent et s'équilibrent exactement.

Bien qu'aussi évangélique que celle des Frères Mineurs, l'orientation spirituelle de l'Ordre des Prêcheurs est cependant différente. Chez les premiers, l'amour du Christ est un attachement à sa Personne d'où naît la configuration volontaire à ses mœurs exemplaires. Le souci apostolique des âmes est un corollaire de cette configuration effective. L'Ordre des Prêcheurs répond par ses origines comme par ses institutions aux requêtes de l'évangélisation. Il apparaît à une époque où la féodalité fait peser sur l'épiscopat de nos pays le poids d'un engagement temporel accaparant. L'Ordre de saint Dominique a été créé pour suppléer à l'insuffisance des évêques médiévaux et partager leurs responsabilités en cette portion importante de leur charge qu'est la prédication de l'évangile. Cette destination native commande toute une discipline communautaire appelée à s'adapter aux circonstances diverses de la vie de l'Eglise. Il en résulte des « principes » éminemment propres à construire des personnalités puissantes, parfois explosives, telles celle d'un Savonarole et celle d'un Lacordaire. L' « esprit dominicain » est une synthèse qui doit unir harmonieusement

trois composantes fondamentales : la fidélité à la double tradition monastique et canoniale dont l'Ordre se reconnaît l'héritier, et cette disponibilité aux appels des circonstances historiques où se vérifie l'audace d'une formule qui ne se clôt jamais sur elle-même de façon définitive. Si le P. Régamey admet qu'une « note dominicaine » puisse influer sur le comportement subjectif de l'âme religieuse, cette note ne peut se définir qu'en fonction des lignes générales ainsi précisées. La distinction qui opposerait Mineurs et Prêcheurs comme les champions de deux tendances distinctes : l'une volontariste et l'autre intellectualiste, lui paraît peu conforme à la réalité. La distinction est plutôt à chercher dans la psychologie concrète d'une attitude dominée chez les Franciscains par l'amour (caritas), chez les Dominicains par la foi (veritas).

Du culte de la Vérité, en effet, découlent des exigences qui mettent à l'honneur des vertus filles de la foi : droiture, sincérité, soumission à l'ordre des choses, qui se pratiquent dans un climat de pauvreté entretenu lui-même comme un témoignage d'authenticité.

Avec ces doctrines de vie qu'anime un sain « évangélisme » font un certain contraste les spiritualités dites « modernes ». Celles-ci sont le fruit d'un long travail qui, du XIIe au XVIe siècle, a développé le goût de la systématisation et de l'organisation pratique. Les spiritualités modernes auprès des précédentes font facilement figure de consignes raides emprisonnant les âmes alors que les traditions précédentes se présentaient plutôt comme libératrices.

En face des préjugés tenaces plus ou moins avoués, le mieux est de faire parler les faits et d'interroger les documents. C'est ce que permettent de réaliser les études consacrées aux écoles plus récentes de spiritualité.

L'Imitation de Jésus-Christ est le chef-d'œuvre qu'a produit la *devotio moderna,* trait d'union entre les spiritualités d'avant et d'après la Renaissance. La doctrine de ce petit livre aux sentences si pénétrantes a le mérite d'intérioriser l'ascétisme évangélique en favorisant la connaissance de soi-même et la vie d'union au Christ. M. Pierre Pourrat a centré son exposé substantiel autour de ces deux points fondamentaux.

C'est surtout par la spiritualité ignatienne que le travail confiné durant le Moyen Age dans l'ombre des monastères émerge au grand jour grâce à la diffusion que lui assure la Compagnie de Jésus. Faut-il s'étonner que la spiritualité ignatienne comporte une structure plus tranchée que n'en accusent les courants antérieurs? Ses origines immédiates plongent dans

une expérience qui s'est explicitée à travers des documents rédigés pour en prolonger les effets parmi des disciples étroitement liés au Fondateur. L'esprit d'Ignace de Loyola est lui aussi d'essence évangélique. L'expérience mystique qui en est la source ne peut se séparer du mystère de Jésus. Elle se présente comme une prise de conscience privilégiée de la Rédemption et de ses incidences pratiques sur l'existence concrète du chrétien. Elle s'est affirmée dans l'histoire d'Ignace par une conversion totale au service de Dieu et des âmes. La spiritualité ignatienne est à situer dans ce contexte expérimental qui donne aux fins apostoliques de la vie de foi le pas sur des valeurs de pure contemplation. Le P. Pinard de la Boullaye résume opportunément les données que nous possédons sur l'expérience personnelle du Fondateur de la Compagnie de Jésus. Il précise quelques-unes des qualités distinctives qui ont fait l'autorité de ce maître de la vie spirituelle. Il dégage surtout du livre des *Exercices* la triple orientation qui procure à l'idéal ignatien ses composantes essentielles : la gloire de Dieu, l'union à Jésus-Christ, le zèle des âmes. Il évoque avec les nuances qu'il comporte l'esprit de méthode qui a sa place dans les *Exercices* et dans l'école qui s'en inspire, mais dont on exagère souvent la portée. Nous aurions aimé, pour notre part, que la structure théologique de cette spritualité soit plus fortement dessinée : elle ne se réduit pas aux termes d'une simple psychologie surnaturelle, moins encore, comme l'a bien dit le P. Pinard, à un volontarisme semi-pélagien indifférent à la prière et à la grâce.

L'un des éléments prédominants des formes modernes de la spiritualité catholique est l'oraison. On sait la place qu'elle occupe dans la doctrine ignatienne. Cette promotion de la prière privée est l'aboutissant du travail médiéval en vue d'intérioriser la vie de foi. Nul doute que la spiritualité du Carmel rénovée par sainte Térèse et saint Jean de la Croix n'ait joué un rôle important dans la diffusion d'une pratique dont ils sont des maîtres insignes. Le P. Paul Marie de la Croix rappelle que cette spiritualité draîne dans son flot les apports de la longue tradition érémitique, dont on relève les traces jusque dans l'Ancien Testament. L'orientation purement contemplative de cette tradition n'a pas entravé son rayonnement sur les autres courants de spiritualité qui lui sont adjacents dans l'Eglise. La tradition ignatienne en a recueilli plus d'un effluve qui explique pour une part les infléchissements de la pensée ignatienne primitive vers l'accentuation plus marquée de l'oraison solitaire. Les remous provoqués par l'oraison de Balthazar

Alvarez, la doctrine du P. Surin, sont les témoins de cette influence. On regrettera, peut-être, que le P. Pinard n'ait pas davantage souligné l'originalité de la contemplation vécue par saint Ignace et préconisée par lui en fonction d'une vie active axée sur le salut des âmes. La contemplation dans l'action était décrite par saint Ignace comme la recherche de Dieu en tout. C'est l'exercice même des vertus théologales qui fructifie dans l'abnégation de l'apôtre. Le P. Pinard a eu raison de signaler l'importance de la « familiarité avec Dieu » dans un comportement spirituel mêlé aux vicissitudes de l'action. Le P. Régamey semble s'être rapproché sensiblement de cette conception qui élargit l'idée de la contemplation, lorsqu'il commente la célèbre définition de la « vie mixte » selon saint Thomas : *contemplari et contemplata aliis tradere.* Mais traduit-il exactement la pensée du saint Docteur? Aux doctes d'en juger.

La doctrine de saint François de Sales et celle de l'Ecole française ont ceci de commun qu'elles relèvent non pas d'une expérience mystique particulière, mais d'une réflexion spéculative.

La première est le fruit des préoccupations d'un directeur soucieux de conduire les âmes à une vie chrétienne intérieure et généreuse. Mgr Francis Vincent met en valeur la richesse d'une doctrine qui s'organise autour de l'idée d'amour éclairée par une conception johannique de Dieu et du plan rédempteur. L'anthropologie salésienne puise dans ce cadre éminemment théologal son optimisme et sa rigueur. Le rôle de l'amour dans le mérite des actes vertueux, l'importance d'une attitude d'abandon entre les mains de Dieu sont les corollaires de la prééminence accordée à l'amour sur tous les autres motifs d'action. L'ascèse se présente alors comme une culture de l'amour et l'humanisme qui s'y épanouit est fait d'équilibre et de vérité.

L'Ecole française a pour maîtres des théologiens épris d'amples synthèses. Leur doctrine ascétique gagne en élévation ce qu'elle perd un peu en simplicité. M. Jean Gautier reconnaît de bonne grâce qu'elle est « aristocratique ». Son double fondement scripturaire et dogmatique lui assure une solidité et une actualité qui expliquent le retour de faveur qu'elle attire aujourd'hui. M. Gautier était mieux que quiconque à même de faire apprécier cette « spiritualité » centrée sur l'adoration comme celle de saint François de Sales l'est sur l'amour. Les vues bérulliennes sur la Trinité et sur la mission du Verbe, la dévotion eucharistique d'un Condren et d'un Olier, l'esprit de méthode de M. Tronson, ont ouvert de larges horizons à la

spéculation théologique sans perdre pourtant le contact avec les exigences de la piété subjective qu'elles tendent à nourrir et à développer.

Le jugement que M. le chanoine E. Masure, directeur au Grand Séminaire de Lille, porte sur les tendances spirituelles de nos contemporains est optimiste. Le distingué théologien est un peintre de la lumière. Il néglige les ombres. Il retrace d'une plume alerte l'histoire de ce demi-siècle dont il a vécu les saisons de fécondité. Le progrès des études pauliniennes, l'épanouissement de la vie liturgique et de la pratique sacramentelle sont des conquêtes qui attestent le triomphe de la mystique sur l'ascèse desséchante des générations antérieures. La Route, le scoutisme, l'Action Catholique ont introduit de l'air dans le monde des âmes. Les formules désuètes, fleurant un relent de jansénisme abâtardi ou un ascétisme méthodique rétrécissant, ont été remplacées par des élans plus spontanés qui ont rendu aux jeunes le sens de certaines valeurs oubliées. Sans être sceptique le moins du monde sur les résultats du merveilleux travail accompli durant ces cinquante dernières années dans le champ de la vie spirituelle, nous craignons que la sympathie du peintre pour son modèle ait un peu forcé les teintes, effacé certaines perspectives moins flatteuses. Ce siècle de la mystique est aussi celui où la valeur du silence, le goût de l'effort, le respect de la discipline se sont singulièrement estompés. Le goût du risque est substitué à l'amour du devoir : est-ce la garantie d'un vrai progrès spirituel? Beaucoup de ceux d'entre nous sur qui brille le soleil d'automne, ne peuvent-ils se le demander? Ne doivent-ils pas aux jeunes de leur en témoigner leur inquiétude? L'affection de M. E. Masure pour la jeunesse le durcit injustement devant certaines tendances du passé.

L'ouvrage est, au total, de bonne vulgarisation. Les spécialistes apprécieront la manière personnelle et vivante d'utiliser les données classiques de l'histoire et de la doctrine. Les laïcs ou les non-spécialistes trouveront dans la lecture de ces pages un enrichissement spirituel et religieux qui approfondira leur culture. Un ouvrage comme celui-ci rend hommage au renouveau de nos « écoles de spiritualité ».

M. Olphe-Galliard S.J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

L'encyclique *Ad Caeli Reginam* (1) du 8 octobre dernier consacre, par une fête nouvelle fixée au 31 mai, la royauté universelle de la Vierge Marie.

Ce document pontifical nous offre une magistrale leçon de théologie mariale. Il rappelle quels sont les fondements traditionnels d'une dévotion qui met en évidence les principaux privilèges de la Mère de Dieu.

Le Saint Père évoque tout d'abord les nombreuses occasions que lui a procurées son pontificat de glorifier la reine du ciel et de l'univers. Les temps troublés que nous traversons invitent les chrétiens à se tourner avec confiance vers celle qu'ils implorent spontanément dans leurs épreuves. Proclamer avec éclat une croyance que la tradition n'a jamais mise en doute est une manière de couronner dignement une année tout entière dédiée à Marie.

L'encyclique réunit des témoignages significatifs empruntés à la littérature patristique d'orient et d'occident. Ils font écho à la salutation angélique et aux paroles d'Elisabeth conservées par saint Luc. L'annonce faite à la vierge d'un fils dont le règne n'aurait pas de fin, le titre de « mère de mon Seigneur » décerné par Elisabeth à sa cousine, prolongent leur hommage par la tradition qui appelle Marie « Domina », « Dominatrix », « Regina ». Les théologiens, à leur tour, n'ont pas hésité à la regarder comme la « reine de toutes les créatures », la « reine universelle », la « reine du monde ». De nombreux papes, dans des documents importants ou dans des circonstances solennelles, ont pris à leur compte ces appellations ou d'autres semblables. La liturgie et l'art ont uni leurs moyens d'expression pour célébrer cette royauté et en diffuser les grandeurs.

A ces témoignages positifs la théologie dogmatique ajoute ses justifications rationnelles et ses approfondissements. Ici la pensée du Saint Père se fait particulièrement précise et nuancée. Avant de recommander aux théologiens et aux prédicateurs l'exactitude de la pensée et de sa formulation sur des points délicats de la doctrine, Pie XII fait lui-même l'exposé des rapports qui unissent la royauté de Marie à celle de son fils Jésus-Christ, Dieu et Homme.

(1) Le texte de cette encyclique a paru dans l'*Osservatore Romano* du dimanche 24 octobre 1954. On en trouvera la traduction française dans la *Documentation Catholique* du 14 novembre.

Sans doute cette royauté découle-t-elle d'abord de la maternité divine. C'est ce qu'affirment implicitement les textes évangéliques rappelés plus haut. Mais l'encyclique insiste surtout sur les arguments qui fondent les prérogatives royales de Marie sur sa qualité de Nouvelle Eve associée intimement au sacrifice du Nouvel Adam. « Si Marie, pour procurer le salut des âmes, a été associée par la volonté de Dieu à Jésus-Christ qui est le principe même de ce salut, et cela d'une manière à peu près semblable à celle qui fit d'Eve la complice d'Adam, cause de notre mort, de telle sorte qu'on puisse affirmer que l'œuvre de notre salut a été accomplie selon le mode d'une sorte de « récapitulation » (S. Irénée) dans laquelle le genre humain a été sauvé par une vierge, de même qu'il avait été par une vierge assujetti à la mort ; si, par ailleurs, on peut également affirmer que cette très glorieuse reine a été choisie comme mère du Christ « pour partager sa destinée de rédempteur du genre humain » (Pie XI) et si, en fait, « exempte de toute faute personnelle ou héréditaire, elle a toujours été très étroitement associée à son fils, et si, unie à lui sur le Golgotha, en même temps qu'elle offrait en holocauste au Père éternel ses droits maternels et son amour de mère, telle une nouvelle Eve prenant en pitié tous les fils d'Adam souillés par la chute » (encyclique *Mystici Corporis*), il est sans aucun doute permis de conclure que, comme le Nouvel Adam ne doit pas être appelé roi seulement parce qu'il est le fils de Dieu, mais aussi parce qu'il est notre rédempteur, de même par une sorte d'analogie la bienheureuse Vierge Marie est reine non seulement parce qu'elle est mère de Dieu, mais aussi, parce que, en tant que Nouvelle Eve, elle fut associée au Nouvel Adam ».

Les conséquences qui se dégagent de ces prémisses solidement établies, sont de grande importance pour la vie spirituelle : elles fondent la légitimité du culte marial voué à la Vierge qui fut associée au rédempteur dans l'œuvre de notre salut ; elles justifient la confiance que nous mettons en son intercession.

Reine, Marie partage « temperato modo » les prérogatives du Christ-Roi ; elle jouit d'un pouvoir souverain sur les biens de son royaume ; elle domine par sa dignité aussi bien que par sa perfection toutes les créatures soumises à la royauté du Rédempteur. Pie XII rappelle les termes de la Bulle par laquelle Pie IX, il y a cent ans, définissait le dogme de la conception immaculée de Marie et exaltait le degré d'excellence et la perfection qui la plaçaient au-dessus de toutes les créatures célestes et terrestres, dans un état de pureté et de sainteté en rapport avec sa situation au sommet de la hiérarchie des êtres, immédiatement après le Christ. Et Pie XII, qui ne prononce ni le mot de médiatrice ni celui de corédemptrice, de célébrer le rôle de Marie dans la dispensation des fruits de la Ré-

demption. Jouissant elle-même d'une grâce qui surpasse toutes les autres grâces, comment ne serait-elle pas entre les mains de Dieu un instrument de sa libéralité? Son pouvoir d'intercession, selon le mot de Léon XIII, est « sans mesure » (immensam potestatem); et ce pouvoir relève, au dire de saint Pie X, d'un « droit comme maternel ».

Ces gloires de Marie — le Saint Père y insiste — demandent à être formulées dans la vérité, en évitant un double écueil : celui de les déformer par des opinions peu fondées en doctrine ou excessives en leurs termes, celui de les minimiser par une étroitesse d'esprit indigne de privilèges si relevés et de la dignité « presque divine » que saint Thomas reconnaît à Marie. Le seul critère qui doive inspirer ceux qui en parlent est le magistère infaillible de l'Eglise elle-même.

L'exhortation qui termine cette encyclique prescrit de renouveler la consécration du genre humain au Cœur Immaculé de Marie en la fête du 31 mai. Aux actes du culte extérieur il faut joindre la pratique des vertus dont Marie est le modèle incomparable. C'est à ce prix que la dévotion filiale dont les fidèles nourrissent leur piété répondra aux exigences de leur foi en sa royauté universelle de reine du monde.

M. O.-G.

Hagiographie et Spiritualité

L'ouvrage capital que Mgr René Aigrain, professeur à l'Université Catholique de l'Ouest, a consacré à *L'Hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire* (Paris, Bloud et Gay, 1953), est une initiation savante à l'étude des sources hagiographiques de la spiritualité. Les « Vies des Saints » ont, de tout temps, alimenté la pensée religieuse des chrétiens fervents.

Elles sont l'illustration concrète des leçons de l'Evangile. Leur influence est considérable dans la formation et la conservation de l'esprit chrétien. A ce titre elles intéressent la psychologie religieuse. L'histoire de la spiritualité, elle aussi, leur doit quelques-uns de ses documents les plus représentatifs. La « Passion » des martyrs et les *Actes* de leurs procès reflètent l'idéal d'une époque qui voyait dans la mort sanglante le sommet de la perfection parce qu'elle est la plus parfaite imitation du Rédempteur. On comprendrait mal la spiritualité monastique si l'on ignorait l'histoire anecdotique des Pères du Désert dont Rosweyde a fait ses *Vitae Patrum*. On sait l'influence exercée par la *Vie* de saint Antoine, écrite par saint Athanase, comme aussi le succès des écrits hagiographiques de saint Jérôme, Que percevrait-on de la vie spirituelle des grands monastères si elle ne transparaissait dans les biographies de leurs principaux membres?

Quant à l'expérience mystique la plus authentique, où la saisirions-nous si nous n'avions les témoignages autobiographiques de ceux qui en ont été favorisés ou les récits qui évoquent leur vertu et leurs enseignements ? La place de l'hagiographie dans la littérature spirituelle est trop importante pour que sa technique et ses progrès soient indifférents à l'étude de l'ascétique et de la mytique.

Personne n'ignore, sans doute, que l'hagiographie constitue un domaine particulier de l'histoire de l'Eglise. Beaucoup savent aussi que la critique scientifique y découvre sans cesse un champ d'investigations immense et difficile. La technique spéciale qu'elle comporte est aujourd'hui perfectionnée. Ses procédés sont éprouvés, ses instruments bien en place. L'ouvrage de Mgr Aigrain nous fait assister à cette lente élaboration d'une science dont les origines ne sont guère antérieures au XVII[e] siècle.

Son enquête nous livre tout d'abord quelques exemples de recherches portant sur les premières listes de saints : calendriers et martyrologes, synaxaires et ménologes, qui sont antérieurs au martyrologe romain, antérieurs aussi aux martyrologes propres à des diocèses ou à des familles religieuses.

Vient ensuite l'inventaire des autres sources qui renseignent sur l'existence des saints et sur le culte dont ils ont été l'objet : inscriptions, sources diplomatiques, correspondances, panégyriques, etc. Le chapitre sur *Les narrations hagiographiques* définit ce qu'il faut entendre par « légende hagiographique » et soulève le problème des « genres littéraires » qui se rencontrent dans la littérature hagiographique.

Trois catégories de textes présentent un intérêt historique particulier : les *Actes* des martyrs, les *Vies* des saints non martyrs et les recueils de biographies édifiantes. Leur valeur de témoignages est très variable ; chaque pièce demande un examen critique adapté.

La seconde partie de notre ouvrage fait pénétrer dans le « musée » — c'est le terme employé par les Bollandistes — où travaille l'hagiographe. La critique historique ici est reine et ses méthodes ont une place privilégiée. A quelles conditions peut-on parler d'une « tradition historique » à propos des documents concernant tel saint déterminé ? Comment discerner le « genre littéraire » d'un document ? On ne doit pas oublier que les auteurs de *Vies* des saints ont des intentions très catégoriques de moralisation ou d'édification. Il faut encore se rappeler que l'hagiographie possède, à côté des critères communs à l'histoire en général, des points de repère particuliers ; c'est ce qu'on appelle les « coordonnées hagiographiques » (date et lieu du culte) qui fournissent les premières données positives d'une portée déjà appréciable. Ce travail d'érudition jette une lumière sur les milieux où se sont constituées les « légendes hagiographiques » et

sur les époques où elles ont fleuri. Toute une psychologie s'y révèle qui est digne d'intérêt, en dehors même de la personnalité historique qui en a provoqué l'expression. Aussi y a-t-il un « art de lire avec profit les récits légendaires » et il n'est pas inutile de l'apprendre d'un maître aussi consommé que Mgr Aigrain.

L'exposé historique qui s'ajoute à cet enseignement dans une troisième partie est un hommage à l'œuvre des Bollandistes. L'histoire de l'hagiographie se confond presque avec celle de ces laborieux Jésuites belges qui ont entrepris une tâche gigantesque et triomphé de multiples difficultés pour l'honneur des saints en qui l'Eglise reconnaît l'élite de ses enfants. Les physionomies attachantes de ces pionniers de la science et de la critique historique qui s'égrennent depuis Jean Bolland, fondateur du collège des spécialistes qui revendiquent son patronage, jusqu'aux PP. H. Delehaye et Paul Peeters (pour ne pas nommer les vivants), ne peuvent faire oublier la probité et le courage de leur précurseur, Héribert Rosweyde, le collectionneur d'anecdotes empruntées à la littérature du Désert et devenus l'une des sources principales de la spiritualité traditionnelle. De son héritage recueilli par Jean Bolland dans la mansarde de la résidence des Jésuites d'Anvers sortirait la collection monumentale des *Acta Sanctorum.* Parmi tant de renseignements précieux que prodigue l'ouvrage de Mgr Aigrain, on appréciera particulièrement les jugements sûrs portés sur les documents ou sur des livres dont l'histoire de la spiritualité et la théologie spirituelle elle-même doivent faire état.

— L'ouvrage technique que nous venons d'analyser permet d'estimer à son prix le labeur des PP. Bénédictins de Paris qui ont pris à tâche d'accommoder au goût de nos contemporains les *Vies des Saints et des Bienheureux* dont nous avons parlé dans une précédente chronique (RAM, 1951, 383-385). Les tomes 10 (octobre, 1056 pages) et 11 (novembre, 1042 pages) qui ont paru (Paris, Letouzey et Ané), attestent que les rédacteurs ont maintenant le métier en main. On ne trouve plus sous leurs plumes quelques-unes de ces hardiesses de style qui déparaient un peu les volumes précédents. Leur sens critique s'est plus parfaitement encore adapté à la matière délicate qu'ils avaient à traiter.

Comme ceux qui les ont précédés, les hagiographes d'aujourd'hui veulent instruire et édifier. L'esprit dans lequel ils travaillent diffère sensiblement, toutefois, des conceptions populaires qui ont recouvert le bon grain de l'histoire des fantaisies d'une fiction sans authenticité. La critique des sources occupe une place considérable dans les notices qui se succèdent selon « l'ordre du calendrier ». Les faits merveilleux prêtés aux saints sont présentés, quand ils le méritent, sans ostentation. L'intérêt principal est donné aux écrits authen-

tiques des saints, à leurs propos les mieux attestés, aux détails qui reflètent les profondeurs de leurs âmes, voire à leur écriture autographe décrite à la lumière de la graphologie. Tels sont quelques-uns des traits caractéristiques d'une méthode qui emprunte à l'érudition savante ses exigences et ses résultats.

Pour chaque jour, le texte du martyrologe romain est suivi d'une liste de noms glanés dans des martyrologes diocésains ou religieux. Une première discrimination élimine, non sans justification, les personnages légendaires ou trop peu connus. Chaque notice développée est suivie d'une bibliographie critique. Ces renseignements mettent à la portée des lecteurs les éléments nécessaires pour guider un choix judicieux de lectures. Les profanes eux-mêmes se rendent facilement compte des difficultés que rencontre l'historien de métier et des problèmes que soulève une littérature trop souvent tendancieuse.

Il n'est pas inutile de savoir que la biographie de saint Charles Borromée (4 novembre), l'un des pionniers de la réforme du clergé après le concile de Trente, n'a pas été écrite d'une façon définitive et qu'elle désarme encore le courage des spécialistes les plus laborieux. La biographie latine, rédigée par Bascapè n'est cependant pas dépourvue de valeur : ne pouvant la faire paraitre à Rome sans supprimer des pages qu'il estimait conformes à la vérité, l'auteur la publia à Ingolstadt en 1592. Saint Robert Bellarmin et saint François de Sales ont recommandé cet écrit d'un contemporain.

Certaines *Vies des Saints* dépendent étroitement du milieu dans lequel elles ont vu le jour. Ainsi la Vie de saint Pierre de Capitolias (4 octobre), martyrisé en 715, est une sorte de pamphlet dans lequel un « résistant » de Palestine a fait passer sa haine contre les conquérants musulmans de la région de Damas.

Peu de documents exigent plus de doigté que les *Révélations* de sainte Brigitte (8 octobre). Elles sont la source principale d'une histoire où le merveilleux abonde. Dans quelle mesure portent-elles le cachet de l'authenticité divine ? Les erreurs dogmatiques s'y mêlent avec les idées personnelles de la sainte et celles que lui prêtent ses confesseurs qui ont rédigé le texte. Les PP. Bénédictins insistent avec raison sur l' « esprit » qui s'en dégage et sur le haut enseignement spirituel qu'on peut y recueillir. Bien que postérieure à la mort de la sainte, la fondation d'un ordre double, comme il en existait d'autres à son époque, s'inspire de la *Regula Sancti Salvatoris* et peut être regardée à bon droit comme son œuvre. Cette fondation, dont la branche féminine n'est pas éteinte, fut en fait réalisée par sa fille la Bienheureuse Catherine.

L'hagiographe moderne est plus à l'aise quand il aborde des personnages au sujet desquels les témoignages sûrs abondent.

Il est alors particulièrement soucieux de choisir des textes où se reflète l'âme de son héros. Ainsi en est-il de certaines sentences de saint François d'Assise ou de passages des Règles dont il est l'auteur. C'est dans ces textes que se manifeste sa spiritualité. Le cas des deux saintes Thérèse (la « grande », 15 octobre, et la « petite », 3 octobre) et de saint Jean de la Croix (24 novembre) est privilégié. L'enseignement qui découle de leurs écrits jouit d'un crédit exceptionnel. Les PP. Bénédictins n'ont pas seulement le souci de le résumer fidèlement; il s'efforcent, par des citations bien choisies, de maintenir le lecteur en contact personnel avec les textes des maîtres de la mystique orthodoxe.

A côté du culte de la vérité, ils professent l'humanisme de la beauté. Ils aiment à souligner que les saints sont souvent aussi des artistes. Le crucifix dessiné par saint Jean de la Croix avec sa perspective plongeante si originale n'a pas été dédaigné. Il va de soi que la facture littéraire de ses poèmes n'a pas manqué d'être brièvement étudiée aussi bien que leur contenu doctrinal. Un ascète aussi austère que saint François de Borgia (10 octobre) aimait la musique : c'est un détail qui rend plus humaine une physionomie de chef un peu rigide. Spiritualité et art sont d'ailleurs assez solidaires pour qu'on puisse parler d'un style « brigitin » proche de celui de Cîteaux par son dépouillement ascétique. Ces notations semées ici ou là rehaussent un portrait en le rendant non seulement plus pittoresque, mais plus proche de la vie et d'un exemple plus opérant. L'œuvre des PP. Bénédictins s'avère aini apostolique et rayonnante.

— L'édition critique des *Lettres* de saint François-Xavier par les PP. G. Schurhammer, S. J. et I. Wicki, S. J., dans la collection des *Monumenta Historica Societatis Jesu* (2 tomes, Rome, 1944-1945) a renouvelé dans une large mesure l'image traditionnelle de l'apôtre des Indes. La documentation recueillie par ces deux érudits rapproche l'héroïsme du missionnaire d'une réalité plus objective.

Deux ouvrages de bonne vulgarisation mettent en œuvre les résultats de cette vaste enquête. Le *Saint François-Xavier* du P. James Brodrick, S. J., vient d'être traduit en français (Paris, éditions Spes, 1954, 330 p.). Les qualités brillantes de l'historien britannique font une peinture savoureuse de son héros et du milieu dans lequel celui-ci vécut sa dangereuse épopée. Le P. Brodrick s'efforce avec son réalisme critique de nous restituer un vrai François-Xavier, moins prodigue de miracles que d'initiatives intelligentes et d'actes d'endurance apostolique.

Le *Saint François-Xavier* du P. Xavier Léon-Dufour, S.J. (Paris, La Colombe, 1953, 278 p.), prend toute sa signification si l'on tient compte du sous-titre qui n'a pes été reproduit sur la couverture : *Itinéraire mystique de l'apôtre*. L'histoire extérieure passe ici au se-

cond plan. Toute l'attention se concentre sur la psychologie du saint et sur la spiritualité apostolique qu'il représente excellemment. L'auteur lui-même range son essai dans un genre littéraire évoqué par des ouvrages comme *L'esprit de saint Ignace*, *L'esprit du Curé d'Ars*... Le mérite du P. Léon-Dufour est d'avoir cherché à retrouver la courbe spirituelle de son héros et à fixer les étapes de son déroulement chronologique. Par delà l'itinéraire que jalonne l'histoire de ses missions en Orient et en Extrême-Orient, la vie mystique a elle aussi parcouru un itinéraire où se révèle l'action de Dieu sur une âme totalement donnée. Cette reconstitution psychologique évite donc de regrouper artificiellement selon un ordre logique préconçu les idées et les exemples du saint. Nous n'oserions dire que la méthode échappe cependant à tout arbitraire. A défaut d'un Journal spirituel qui eût éclairé son sujet par le dedans, l'auteur n'a pu utiliser que les renseignements fournis par la correspondance de Xavier et par les dépositions des témoins. Les textes ont forcément été interprétés en fonction d'une reconstruction actuelle. On ne s'étonne pas que le saint François-Xavier du P. Léon-Dufour ne coïncide pas de tous points avec le portrait que trace le P. Brodrick plus près des documents et de l'histoire. Celui-ci avoue ne pas apercevoir le « cœur tendre » aux affections familiales que le P. Léon-Dufour croit deviner à travers les rares témoignages de la période européenne du saint. Dans un article de *Orientierung*, 30 novembre 1954, le R. P. Wicki, éditeur des *Lettres* du saint et spécialiste d'une compétence hors de pair, fait l'éloge de cette reconstitution psychologique qu'il estime conforme à la vérité, telle que les documents utilisés permettent de l'apercevoir.

Nous devons considérer aussi l'essai du P. Léon-Dufour comme un livre spirituel orienté vers les problèmes que pose l'action apostolique. Le rôle primordial de la confiance en Dieu est analysé avec pénétration. Exégète de profession, l'auteur sait élargir ses horizons et déboucher sur les perspectives fondamentales de la Rédemption. Son héros le ramène inévitablement à saint Paul et la confrontation de ces deux insignes témoins de la Croix du Christ éclaire singulièrement et leur mission providentielle et leur message de sainteté. L'épilogue nous fait mesurer les dimensions infinies d'une destinée inscrite dans le contexte même de la vie trinitaire. L'ouvrage du P. Léon-Dufour est à ce titre une réussite originale.

(*A suivre*) M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Bibliotheca Catholica neerlandica impressa (1500-1727). — La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, X-650 p.

J. Bignami-Odier, **L. Brou**, OSB, **A. Vernet.** — Bibliographie sommaire des travaux du P. André Wilmart, OSB (1876-1941) (Sussidi eruditi 5). — Rome, ed. di Storia e Letteratura, 1953, 156 pages et 2 hors-texte.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Ad. Fazokas, OP. — De identitate Corporis Christi mystici cum Ecclesia visibili in doctrina dyonisiana S. Thomae de « Regeneratione » spirituali. — Ang., 1954, 113-138.

A. Stainier. — Et son règne n'aura plus de fin... Le Christ. Sa royauté. Son royaume. — Paris Bruxelles, 1953, in-8, 240 p.

C Truhlar, SJ. — De viribus naturae humanae in vita spirituali. GL, 1954, 608-629.

Sur le problème de l'humanisme chrétien du point de vue de la spiritualité : rapports entre la vie chrétienne et les forces naturelles de l'homme. Problème du renoncement.

A Carthusian Monk. — The Contemplative Life considered in its Apostolic Aspect. Revised Edition, ed. by the Prior of Parkminster. — Londres, Burns Oates.

H. Thurston, SJ. — Familiar Prayers. Their Origin and History, édité par O. Grosjean, SJ. — Londres, Burns Oates, 1953, 200 p.

Sur le signe de la croix, le *Pater* en anglais, l'*Ave Maria*, le *Salve Regina*, le *Memorare*, le *Regina Caeli*, l'*Anima Christi*, le *Veni Sancte Spiritus*, le *Confiteor*, le *De Profundis*, le *Gloria Patri*.

W. Stehle, OSB. — Learning to Pray. — *Amer. Eccl. Rev.*, 129, 1953, 217-228.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes : *Analecta Bollandiana* (Bruxelles) : AB ; *Angelicum* (Rome) : Ang. ; *Ephemer. des Theologicae Lovanienses* (Louvain) : ETL ; *Etudes Carmélitaines* (Paris) ; *Geist und Leben* (Munich) : GL ; *Irénikon* (Chevetogne) ; *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain) : NRTh ; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris) : RScPT ; *Sapienzia* (Rome) : *Sap.*

III. — *PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.*

Michel-Marie de la Croix, OCD. — La dialectique du monde sensible. Propositions théologiques. – *Nos sens et Dieu (Etudes Carmélitaines)*, 1954, 154-178.

F. Wulf, SJ. — Das Hundertfältige in dieser Welt. Vom Verhältnis des Christen zur irdischen Güterordnung. — GL, 195, 1954, 419-428.

En quoi consiste la récompense promise par le Christ au détachement des biens de la terre.

P. De Letter, SJ. — Sacramental Forgivenees of venial Sins. — ETHL, 1954, 54-64.

M.-L. Guerard des Lauriers, OP. — Dimensions de la foi. — Paris, éd. du Cerf, 1952.

B Geoffroy, OP. — De overgave aan de goddelijke Voorzienigheid. *Techr. Geest. Leven*, 9, 1953, 3-20; 98-120.

G. Stevens, OSB. — The desinteressed Love of God. According to St. Thomas and Some of his modern Interpreters. — *The Thomist*, 16, 1953, 307-333; 497-541.

C. Snoek, CSSR. — De Idee der Gehoorzaamheid in het Nieuwe Testament. — Nimègue-Utrecht, 1952, 72 p.

P. Lumbreras, OP. — Praelectiones scolasticae in Secundam Partem D. Thomae. IX, De Prudentia. — Madrid-Rome, 1952, 120 p.

Hugo Rahner. — Eutrapelie, eine vergessene Tugend. — GL, 1954, 346-353.

« Jeu et badinage » à la lumière de la morale païenne et de l'enseignement des Pères, selon la 2a 2ae, q. 168, et en face du chrétien d'aujourd'hui.

IV. — *UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÊTERNATURELS.*

R. Verardo, OP. — Polemiche recenti intorno all'inabitazione della Sta Trinita. — *Sap.*, 1954, 29-44.

B. C. Butler. — Mystical Prayer. — *The Clergy Review*, 38, 1953, 450-464.

M. Olphe-Galliard, SJ. — Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité. — *Nos sens et Dieu (Etudes Carmélitaines)*, 1954, 179-193.

Lucien-Marie de Saint-Joseph, OCD. — Anéantissement ou restauration? — *Nos sens et Dieu (Etudes Carmélitaines)*, 1954, 194-212.

J. Lhermitte. — Die echte und die unechte Mystik. — *Anima*, 8, 1953, 374-387.

H. Thurston, SJ — The Physical Phenomena of Mysticism. Edité par J. H. Grehan, SJ. — Londres, Burns Oates, 1952, VIII-419 p.

Du même : Ghosts and Poltergeists. — *Ibid.*, 1953, IX-210 p.

Ces deux volumes rassemblent les articles publiés par le savant Jésuite mort en 1939.

C. Staehlin, SJ. — Mystische Täuschungen. Zur Beurteilung einiger mystischer Phenomene. — GL, 1954, 276-290.

Essai d'interprétation psychologique des illusions qui peuvent se rencontrer dans la vie mystique.

J. H. Van der Veldt, OFM. — An Evaluation of the Konnersreuth Controversy. Part. I. — *Amer. Eccles. Rev.*, 128, 1953, 401 420. — Part. II, *ibid.*, 129, 1954, 38-57.

L. Lochet. — Apparitions. — NRTh, 1954, 949-964 ; 1009-1028.

Sens exact de l'attitude d'Eglise devant le merveilleux. La prudence n'est pas un scepticisme rationaliste.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

H. Bouessé, OP. — Le mystère de la messe. — *Lumière et Vie*, 1952, 39-53.

A. Grall, OP. — La messe sacrement de la croix. — *Lumière et Vie*, 1952, 11-28.

Y. Congar, OP. — La participation des fidèles d'après la tradition et le magistère catholique. — *Lumière et Vie*, 1952, 54-72.

Georg Trapp, SJ. — Meditation swischen Lebenshilfe und Gebet. — GL, 1954, 428-434.

Karl Rahner. SJ. — Beichtprobleme. — GL, 1954, 155-166.

Aperçu historique et théologique sur la pratique de la confession et sur son évolution.

E. Neubert. — Marie et notre sacerdoce. — Paris, Spes, 1953, in-8, 288 p.

J. Gonsette, SJ. — Le chrétien et la souffrance. — NRTh, 1954, 181-193.

A. Minon. — Marie et notre sacerdoce, d'après l'Ecole française. — *Rev. eccl. Liège*, 1953, 172-179.

Ang. Walz, OP. — De Corde Mariae testes dominicani. — *Ang.*, 1954, 307-351.

Johann Auer. — Salve Maria, Regina mundi. — GL, 1954, 328-345.

Enquête positive et dogmatique sur les fondements traditionnels de la fête instituée par Pie XII en l'honneur de la royauté de Marie.

Dom Innocent Le Masson. — Ancient Devotions to the Sacred Heart of Jesus by Carthusains Monks of XIV-XVII centuries. — Londres, Burns Oates et Washbourne, 1953, in-16, XIV-232 p.

4e édition de la traduction de l'exercice de dévotion envers le Sacré-Cœur rédigé par dom Innocent Le Masson, inspiré par le livre d'une Visitandine.

B. Brinkmann, SJ. — Weihe. Zur Sinndeutung der Marienweihe. — GL, 1954, 253-264.

Etudie la signification de la consécration au Cœur Immaculé de Marie par analogie avec la consécration au Sacré-Cœur de Jésus. S'appuie principalement sur les documents pontificaux.

P. Delattre, SJ. — Le saint esclavage forme de dévotion envers la B. V. Marie. — RAM, 1954, 348-361.

V. Lossky.— Der Sinn der Ikonen — Bern und Olten. Graf, 1952, in-4, 223 p.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

Emmanuel von Severus, OSB. — Die christlichen Stände in der Ordnung der Heilsekonomie. — GL, 1954, 406-418.

Rapport donné au Katholikentag de Fulda. Les « états de vie » à la lumière de la Théologie.

H. M. Oger, OP. — La crise de l'âge adulte. — Liège, 1952, 94 p. (Col. « Etudes religieuses »).

J. Beyer, SJ. — Nature et position du sacerdoce, II. — NRTh, 1954, 469-483.

R. Troisfontaines, SJ. — A propos de la vocation sacerdotale. Indications et contre-indications. — NRTh, 1954, 716-723.

K. Gruysberghs. — Thomas a Kempis en de priester.— Louvain, Vlamme Druckreij, 1953, in-8, 312 p.

A. Meunier. — Le prêtre et la pauvreté. — *Rev. Ecclés. Liège*, 40, 1953, 253-266.

P. Babin, OMI. — Ce que les jeunes pensent du Prêtre et de la vie religieuse. Résultats d'une enquête en collèges secondaires libres (France). — *Lumen Vitae*, 8, 1953, 657-681.

Hermann Seiler. — Um die Spiritualität des Weltpriesters. — GL, 1954, 358-368.

Exposé des discussions qui se sont déroulées en Belgique et en France. Critique des solutions qui s'affrontent.

David Knowles. — The religious Orders in England. — Cambridge, University Press, 1948, XVI-348 p.

D. Thalhammer, SJ. — Jenseitige Menschen. Eine Sinndeutung des Ordensstandes, 2e éd. — Fribourg, Herder, 1953, VIII 98 p.

D. Thalhammer, SJ. — Formung des Ordensnachwuchses. — GL, 1955, 265-275.

Note sur la manière de former les novices, surtout dans les Instituts voués à l'apostolat.

S. Tyzkiewicz, SJ. — A propos du monachisme oriental. — GL, 1954, 660-663.

Parle surtout de l'ouvrage de Igor Smolitsch, *Rüssisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen*, 1917. Würzburg, 1953, Augustinus Verlag (Col. « *Das Ostlische Christentum* »).

G. Philips. — Il laicato nel mistero della chiesa. — *Tabor*, 7, 1953, 148-159.

L. Luypaert. — Spiritualité des laïcs : ce qu'ils reçoivent du prêtre. — *Rev. Dioc. Tournai*, 8, 1953, 537-542.

A. Piolanti. — Il sacerdozio dei fedeli. — *Euntes Docete*, 6, 1953, 166-187.

M. Smits van Waesberghe, SJ. — De gruandslagen van den lekenspiritualiteit. — *Techr. Geest. Leven.*, 9, 1953, 413-423.

(*A suivre*).

ERRATA

Dans la Chronique Mariale de dom Jean Leclercq (*R.A.M., octobre-décembre 1954*) :

Page 373, ligne 32, au lieu de 1149, *lire* 1214.

Page 374, ligne 32, au lieu de : dans *son Fils*, *lire :* sans *son Fils*.

LES EXIGENCES SPIRITUELLES DU RÈGNE DE DIEU[1]

Le Règne de Dieu, c'est le règne d'un Père, le règne du Dieu-Amour ; et voici qu'à bien des pages de l'Evangile nous nous heurtons à des consignes de haine ; nous transcrivons la plus systématique, adressée à la foule :

Si on veut venir après moi et ne haït pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs et jusqu'à soi-même, on ne peut être mon disciple. Celui qui ne porte pas sa croix, en me suivant, ne peut être mon disciple. Car qui, parmi vous, voulant bâtir une tour, ne se met d'abord à calculer la dépense et à voir s'il a de quoi achever ? De peur qu'après avoir jeté les fondements, se trouvant incapable d'achever, les spectateurs ne se mettent à se moquer de lui et à dire : cet homme a commencé de bâtir et a été incapable d'achever. Ou bien quel roi, marchant contre un autre roi, ne se met d'abord à examiner s'il est capable avec dix-mille hommes de s'attaquer à celui qui vient contre lui avec vingt-mille ? Et s'il ne l'est pas, tandis qu'il est encore loin, il envoie une ambassade pour traiter de la paix. Ainsi quiconque d'entre vous ne dit pas adieu à tout ce qu'il a ne peut pas être mon disciple (2).

Ne sommes-nous pas en plein paradoxe ? N'oublions pas que l'amour est jaloux, qu'il s'élève contre tout amour contraire. Considérons surtout que l'homme est une créature, dépendante de Dieu et de ses pareils : il ne peut donc ériger l'amour de soi-même en principe supérieur ; s'il ressent, en son intime, des poussées d'individualisme, il doit se demander

(1) Cet article est un chapitre extrait d'un ouvrage en préparation.

(2) *Lc.*, 14, 25-33. Ce passage réunit des sentences qu'on trouve en *Mt.*, 10, 37, 38 ; *Mc.*, 8, 34 et paral. ; il les enrichit de deux paraboles. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute l'authenticité de ces maximes.

si par là il réalisera pleinement sa personne. La doctrine de Jésus nous offre la réponse à ces difficultés, d'abord sous forme de principes généraux, ensuite en diverses applications typiques.

I. — Le sacrifice, réalisation de la personne.

Ces principes, Jésus les a exprimés en formules, qui choquent notre égoïsme : elles représentent de manière vive les voies qu'il a suivies, les lois qu'il nous impose. Il commence par nous donner une idée pleine du sacrifice, de son sacrifice, qui doit aussi être le nôtre. C'était au seuil de sa Passion, dans des déclarations, qui sont comme une anticipation de l'Agonie de Gethsémani :

> L'heure est venue où le Fils de l'homme va être glorifié. En vérité, en vérité, je vous le dis : si le grain de blé, ne tombe en terre pour y mourir, il reste seul ; si, au contraire, il meurt il porte abondance de fruit. Celui qui s'aime soi-même se perdra ; et celui qui se hait en ce monde se conservera pour la vie éternelle. Si on veut me servir qu'on me suive et là où je serai mon serviteur sera aussi. Celui qui me suit sera honoré par mon Père (3).

Chacune de ces phrases est à méditer attentivement. « La glorification du Fils de l'homme » : ce mot du vocabulaire johannique désigne le dernier acte de la vie terrestre de Jésus : sa mort qui entraînera sa glorification, aussitôt auprès de Dieu et plus tard, peu à peu, dans l'Eglise. Ce mot marque le caractère essentiellement positif du sacrifice du chef. Le verset suivant en donne la raison profonde : le grain de blé n'existe pas pour demeurer seul, accomplir sa destinée dans un isolement individualiste. Chaînon dans une suite indéfinie de fécondités, il a pour raison d'être de donner naissance à d'autres grains, aux lourds épis de la moisson, à une condition : sembler disparaître et s'anéantir. C'est ce grain de blé, confié à la terre, qui se continue dans les vies issues de

(3) *Jn.*, 12, 23-26. Noter les affinités avec : *Mt.*, 16, 24, 25 ; *Mc.*, 14, 35 : il demande pareillement que lui soit épargnée cette heure.

son apparent sacrifice et qui trouve en elles son accomplissement. C'est la doctrine que professent les philosophes personnalistes : la personne n'existe pas et ne s'explique pas par elle-même seule ; appartenant à une collectivité, tenue de lui apporter sa contribution propre, qui, d'ailleurs, l'enrichira, elle ne parvient à son plein achèvement qu'en immolant son égoïsme étroit dans la société, au bénéfice mutuel de celle-ci et d'elle-même. Ainsi le sacrifice est, non une mutilation et un amoindrissement, mais le complet épanouissement de la personnalité.

« Le sacrifice écrit M. Madinier, n'a de valeur que parce qu'il réalise entre les consciences une société parfaite ; il serait contradictoire que la conscience, en accédant à cette société, soit anéantie... Je me sacrifie au tout de l'esprit, c'est-à-dire à la communauté des consciences ; en niant, autant qu'il est en mon pouvoir, l'individualité qui empêche cette communauté de se réaliser » (4).

Ainsi le grain de blé devient le symbole, tout objectif, des requêtes du personnalisme, s'opposant à l'individualisme, notre tendance foncière. Il est vrai que le végétal n'a pas conscience de son sacrifice ; il nous fait entendre que ce sacrifice enrichissant est une loi universelle. Dans le monde humain elle est souvent mise en échec par notre égoïsme, qui veut tout rapporter à soi-même dans un amour mal entendu.

C'est ce qu'expriment les phrases suivantes : elles mettent en jeu l'amour et inévitablement la haine, en ce passage cité au début du chapitre, fait pour heurter et scandaliser. C'est là le second principe plusieurs fois formulé par Jésus, sous une forme encore plus paradoxale (5).

(4) *Conscience et amour*, Paris, 1935, p. 139 et s. Dans le même sens : Lavelle, *Le mal et la souffrance*, p. 53 et s. : « Le mal étant la poursuite de fins isolées qui sacrifient le Tout à la partie, les attitudes positives devant la souffrance doivent être : avertissement, affinement et approfondissement, communion, purification ». C'est aussi la thèse de Lasbax, dans *le Problème du mal*, lequel est l'affirmation, la revendication et la réalisation de l'individualisme à l'encontre du Tout, de la Vie totale. On pourrait voir les ouvrages de Mounier et autres philosophes personnalistes. Otto Piper, *Erlösung und Erfahrung*, Tübingen, 1932 : la rédemption est la libération de tout ce qui limite la personnalité (mais le côté objectif est restreint).

(5) Nous pensons que la formule johannique (nonobstant les précisions « en

La formule la plus courante « qui veut se sauver se perdra, qui se perd se trouvera » semble à première vue définir cette sorte de jeu, appelé « qui perd gagne », faire appel à cette tendance, répandue en certains milieux, celle du risque. D'aucuns estiment qu'il faut savoir risquer, que la vie est un grand risque, qu'une entreprise mérite d'attirer dans la mesure où elle comporte du risque. Ces perspectives peuvent être attirantes pour quelques esprits. Ce qu'a voulu nous enseigner le Christ est autrement fondé en raison : tout simplement les thèses personnalistes. On croit s'aimer soi-même quand on poursuit des visées égoïstes, quand on se cherche soi-même, quand on veut tout ramener à soi. C'est contredire une loi inéluctable de la nature ; elle ne laissera pas de s'appliquer : croyant agrandir notre moi, par nos poursuites individualistes, nous perdons le véritable moi, qui ne se conserve et ne se réalise qu'en s'engageant dans une collectivité, pour laquelle nous sommes faits, de laquelle seule nous recevrons notre achèvement.

Le troisième principe est de même sens : « se renoncer », plus exactement « se renier soi-même », suivant le sens du mot grec (6). Comment faut-il l'entendre ? A prendre la traduction habituelle « renoncer », on voit là la renonciation à son égoïsme, et cela dit tout. Mais la version plus sûre « nier » appelle une autre interprétation. On ne nie pas une personne, sauf au sens de ne pas la connaître ou de la repousser, ce qui ne convient pas ici ; mais on peut nier sa volonté, lui dire « non ». Nous obtenons alors une exégèse parfaitement adaptée. On dit « non » aux volontés, aux tendances et aspirations,

ce monde et pour la vie éternelle ») est la plus authentique et primitive. Les autres (*Mc.*, 8, 34 ; *Mt.*, 16, 24 ; 10, 39 ; *Lc.*, 9, 24 ; 17, 33) nous semblent mettre en avant une attitude inintelligible : on ne peut pas vouloir se perdre (il est vrai que c'est moins sensible avec « son âme », forme sémitique du pronom réfléchi). C'est une légère atténuation que de dire : « qui se trouve », « qui cherche à s'acquérir ».

(6) Le verbe grec « nier » est employé dans le N. T. seulement en trois cas : dans la sentence présente (*Mc.*, 8, 34 ; *Mt.*, 16, 24 ; *Lc.*, 9, 23 (forme simple ou intensive suivant les témoins) ; dans la prédiction du reniement de Pierre (*Mc.*, 14, 30, 31, 68, 72 et parallèles) ; dans la menace : *Lc.*, 12, 9 ; *Mt.*, 10, 33 (analogue à *Mc.*, 8, 38 ; *Lc.*, 9, 26) : le Christ, au jugement, reniera qui l'aura renié (ou rougira de qui aura rougi de lui). Les verbes sémites correspondants signifient aussi : nier, cacher la vérité.

qui s'opposent aux commandements, au plan divin. Le Christ, notre modèle en cette voie, suppliait, conditionnellement, que l'amer calice lui fût épargné ; mais devant les exigences évidentes de son Père, il finit par rejeter cette tentation, par lui dire « non ». Il adhère alors de tout cœur aux desseins providentiels. C'est l'autre côté, le côté positif, de ce « non », celui qui exprime en toute son ampleur cet état d'âme devant Dieu

Nous pourrions dire que ce « non » est la prise de conscience d'une vocation. Chacun de nous est appelé par le ciel à une forme de vie, à une destinée, qui doit jouer son rôle dans l'ordre de l'univers, tel un membre d'un immense organisme ; dire « non » à nos résistances égoïstes est accepter notre vocation, nous mettre à notre place dans la commune personne de l'humanité. Si donc nous concevons notre liberté, non comme une indétermination ou le pouvoir d'élire telle décision qui nous plaît, mais comme une promotion, nous associant à la volonté suprême du Créateur, intégrant notre liberté chancelante dans sa liberté triomphante, nous pouvons assurer que dire « non » à notre égoïsme nous rend libres, nous établit dans la liberté véritable. Nous verrons que les applications de ce principe constituent autant de libérations.

Nous avons vu que le Christ, le premier, a accepté d'être le grain de blé, fécond parce que résigné à s'anéantir, à s'aimer de l'amour pur et juste, qui consiste à rentrer dans les vues du premier amour, de l'amour créateur. Il engage ses frères d'humanité à participer à ces attitudes : nous ne sommes pas seuls dans le sacrifice : celui qui nous y précède nous y soutient, en sorte qu'il n'y a qu'un sacrifice, à la fois le sien et le nôtre. Sa valeur et sa fécondité sont donc assurées, et nous pouvons compter sur la récompense promise : « le Père l'honorera », tout comme il a glorifié son Fils, mort et ressuscité.

Cette association totale au Christ explique la prescription qu'il formula la première fois après avoir annoncé sa Passion et sa Résurrection, dans laquelle elle débouche : « prendre sa croix et me suivre » (7).

(7) *Mc.*, 8, 34 = *Mt.*, 16, 24 = *Lc.*, 9, 23 (ajoute : chaque jour) ; *Mt.*, 10, 38 ; *Lc.*, 14, 27.

L'expression est à prendre symboliquement : tous les chrétiens ne sont pas voués au dernier supplice, au supplice romain infamant ; ils savaient ce que représentait cette « mort de la croix » et plus encore le concevaient ceux qui lisaient l'histoire de la Passion. Ils comprenaient que le martyre pourrait aussi être leur lot : ils devaient se tenir prêts. Ce dernier mot définit la portée, et des principes généraux, ci-dessus présentés, et des applications qu'ils doivent recevoir : ce sont des disponibilités et des libérations. Elles doivent atteindre tout notre être, en commençant par les biens terrestres, qui en forment comme le revêtement et l'écorce.

II. — La pauvreté (8).

Sur la béatitude « Bienheureux les pauvres », s'ouvre, dans ses deux versions, le Discours sur la montagne, qui contient, pour une bonne part, la constitution du Règne de Dieu, et que beaucoup définissent « la grande Charte du Royaume de Dieu ». Cela souligne l'importance capitale de la pauvreté dans la doctrine du Christ. Cette doctrine, de même que la pauvreté envisagée, comprend plusieurs aspects.

L'aspect, que nous proposons en premier lieu, semble avoir déterminé, au moins partiellement, l'attitude du Maître sur ce point. En effet, il correspond à un état de choses, existant en Israël depuis des siècles et se maintenant aux approches de l'ère chrétienne : état de choses complexe, ayant un point de départ et une base, économique et sociologique, et aboutissant à des dispositions religieuses (9).

(8) G. Heuver, *The Teaching of Jesus concerning the Wealth*, Chicago, 1903 ; Karl Bornhauser, *Der Christus und seine Habe, eine soziologische Studie*, Gütersloh, 1936 ; H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt, ein Beitrag zur Problem der richtigen Exegese*, Leipzig, 1929 ; A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953.

(9) Isidore Loeb, *La littérature des Pauvres dans la Bible*, Paris, 1892 ; A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)*, Paris, 1922 ; v. notre *Judaïsme palestinien*, I, p. 41 et s.

Le livre de M. Gelin, déjà mentionné, en réaction contre ces ouvrages, déclare l'élément économique et social absolument secondaire, tandis que la note religieuse est essentielle, elle est tout.

Ernst Percy, dans son *Die Botschaft Jesu* ; *eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund, 1953, après une enquête sur les termes, désignant

Déjà au temps des Rois, les guerriers, les *Guibboré hail*, nantis de privilèges royaux et abusant de leur condition prépondérante, ne cessaient d'arrondir leurs domaines : les petits, plus ou moins justement dépossédés, étaient réduits à une condition inférieure ; ils devenaient des esclaves dont on trafiquait, « pauvres vendus pour une paire de chaussures », souvent opprimés, sous alimentés, pressurés, rançonnés... C'est un thème sur lequel reviennent souvent les Prophètes, brandissant de terribles menaces contre ceux qui ont le pauvre en dégoût, qui voudraient faire disparaître les malheureux du pays (10).

Cette condition des petits fut aggravée au retour de la captivité : combien étaient obligés, pour vivre, de vendre leurs champs, puis leurs enfants (11) ; la misère s'aggrave au temps des guerres des Macchabées, en suite des exactions d'Hérode, puis des procurateurs romains.

Le Psautier, qu'on pourrait appeler « le livre des pauvres d'Israël », est rempli des doléances de ces petits ; ils se plaignent des méchants, qui ne cessent en dépit des lois, d'accroître leurs richesses, qui se moquent des petits, écrasent le peuple de Yahweh, obtiennent contre les humbles des jugements impies. Ces malheureux ne laissent pas d'espérer en Dieu ; ils ont conscience d'être ses vrais fidèles ; leur détresse les attache plus étroitement à leur religion ; ils ont confiance qu'ils ne seront pas continuellement délaissés, ils sont certains que les ennemis de Dieu seront confondus ; ils se réjouissent en contemplant par avance les châtiments divins, qui frapperont leurs ennemis (12). Psychologie complexe, qu'il est

les pauvres dans l'A. T., conclut (p. 81) : « pauvre désigne ordinairement une personne indigente, nécessiteuse, en état d'infériorité et ayant besoin de secours ; de soi le terme ne désigne pas la vertu religieuse d'humilité ». Jugement exact et nuancé de J. Dupont, *Les Béatitudes*, Louvain, 1954, p. 142-148.

(10) *Am.*, 8, 4-6 ; 2, 6, 7 ; 5, 10-12 ; *Mic.*, 2, 2 ; 3, 2, 3 ; *Is.*, 5, 8, 20, 23 ; 3, 12-15.

(11) *Mal.*, 3, 5 ; *Néh.*, 5, 1-5, 9, 11...

(12) Nous avons relevé dans le Psautier environ cinquante mentions de ces pauvres et humiliés : les termes sont tels (indigence, oppression, injustices) qu'on ne peut pas oublier l'élément économique et social : *Pss.*, 15, 5 ; 94, 5, 6, 21 ; 10, 3, 4 ; 73, 7-11 ; 113, 7, 8 ; 9, 19 ; 49, 7, 12 ; 37, 16 ; 146, 8, 9 ; cf. *Is.*, 11, 4... Ces imprécations contre les ennemis contribuent à marquer cette piété d'un accent sombre, dur, presque cruel.

A quelle date remontent ces psaumes ?

difficile de réaliser. On ne peut pas dire que l'acceptation de la misère soit une cause de leur fidélité religieuse ; en fait les vrais adorateurs de Yahweh, les observateurs de sa loi sont ces petits ; ils ont souvent constaté que leurs oppresseurs étaient, pour la plupart, des impies, et ceci devint encore plus patent lorsque l'Hellénisme eut contaminé quantité de notables, particulièrement dans le haut clergé, corrompant leurs mœurs et leur religion. Seuls, les petits appartiennent totalement à Yahweh ; ce sentiment, consolateur et exaltant, relègue dans l'ombre l'élément économique et social.

Nous ne sommes donc pas étonnés de lire dans les Apocryphes de l'Ancien Testament ces mêmes anathèmes contre les riches impies : d'abord dans la compilation d'Hénoch, le livre du jugement : les justes, méprisés, dévorés et écrasés par les impies crient contre eux ; malheur à ces opulents, qui se confient dans leurs richesses et ont estimé qu'elles constituaient leur justice. Dans les Psaumes de Salomon, nous retrouvons ces condamnations des riches, alliés aux païens, ne pratiquant ni la miséricorde, ni la vérité. L'*Assomption de Moïse* flétrit les juges riches, qui corrompent la justice (13).

C'est parmi ces petits, croyons-nous, que Jésus a recruté ses premiers disciples : la plupart étaient de condition modeste, demandant à leur travail leur gagne-pain ; leur simplicité et leur humilité avaient conservé en eux la fidélité aux traditions morales et religieuses d'Israël, nous savons de plusieurs qu'ils attendaient « la consolation », soit la consommation messianique, soit la récompense céleste. Nous savons que le Seigneur voulait évangéliser les pauvres (14).

Les béatitudes, telles que les rapporte Luc, nous semblent viser ces vrais pauvres, qui ont réellement faim, qui pleurent de vraies larmes, parce qu'ils sont persécutés. Incontestablement ces persécutions sont décrites en traits, qui conviennent aux disciples actuels du Fils de l'homme, poursuivis à

(13) *Hénoch éthiopien*, 103, 1-8 ; 94, 6-8 (rappelant *Ps.*, 49, 7 ; *Prov.*, 11, 28) ; *Ps. Salomon*, 17, 13-20 ; 16, 12-15 ; *As. Mos.*, 7, 3.

(14) C'est la preuve de sa mission messianique : *Lc.*, 7, 22 (=*Mt.*, 11, 5), allusion à *Is.*, 32, 5-7 et 61, 1, qui parlent de vrais pauvres, affamés, réclamant leur droit.

cause de ce dernier. Quelques mots éclairés par les malédictions correspondantes, nous permettent de caractériser cette pauvreté (15).

Aux pauvres sont opposés les riches, qu'il est impossible d'entendre en un sens symbolique ; à ceux qui ont faim répondent les repus, gorgés de nourritures : réalisme irréductible. Nous avons donc affaire à une catégorie sociale Connaissant les autres membres du groupe, leur fidélité religieuse, nous comprenons qu'ils soient déclarés bienheureux. Mais ici il en est donné une autre raison : leurs homologues, les riches sont maudits parce qu'ils « ont reçu leur consolation ». Pourquoi ? Cette phrase rappelle, avec le même verbe ἀπέχειν, ce qui est dit de ceux qui agissent par ostentation : ils tiennent déjà leur récompense, qu'ils n'en attendent pas une autre (16). Le rapprochement s'impose aussi avec le mauvais riche : Abraham lui déclare : « Souviens-toi que tu as reçu tes biens en ta vie tandis que Lazare a eu des maux : maintenant il est ici consolé, mais toi, torturé » (17). Remarquons le possessif « tes » biens : les seuls qu'il ait prisés ; nous retrouvons aussi l'idée de consolation.

La consolation désignait, dans le vocabulaire d'alors, les temps messianiques ou bien la récompense éternelle : Jésus ne veut-il pas suggérer que les riches, surtout les Sadducéens négateurs de la Résurrection, ne se souciaient guère de cette consolation : ils ne peuvent se plaindre qu'elle leur soit refusée.

(15) Nombre d'exégètes contemporains s'accordent à reconnaître que Luc présente les béatitudes dans une forme plus voisine de l'original : ses quatre béatitudes constituent un tout cohérent, s'adressant au groupe des pauvres et des petits ; les béatitudes de *Mt* reprennent, en les augmentant, celles de *Lc.*, on reconnaît nettement au verset 11 le point de suture. L'authenticité des béatitudes lucaniennes n'est guère contestée : leur forme, à la seconde personne, s'explique parce qu'elles visent une situation déterminée. Quant aux malédictions, qui les complètent, certains (Lagrange, Plummer) doutent qu'elles aient fait partie du discours ; Bultmann les croit, sauf la quatrième, originales : nous avons dans les Prophètes et dans les Apocryphes des anathèmes du même genre.

Voir : J. Dupont, *Les Béatitudes*, Bruges, 1954.

(16) *Mt.*, 6, 2, 5, 16 : noter partout le temps présent.

(17) *Lc.*, 16, 25. On pourrait rappeler telle thèse juive : les impies reçoivent ici-bas quelques biens en récompense de leurs légers mérites, tandis que dans l'au-delà ils ne reçoivent plus que tortures : *Judaïsme palestinien*, I, p. 203. II, p. 65.

Par ailleurs des bienfaits promis aux pauvres, figurent dans les félicités messianiques : rassasiement, consolation (18).

Les pauvres sont dits bienheureux, non pas en tant que pauvres, mais en raison des vertus qu'ils ont pratiquées dans leur condition. La récompense qu'ils obtiennent est le Règne de Dieu, que nous pouvons entendre suivant un sens ambivalent. Ils le possèdent dès maintenant : c'est affirmé au présent : « il est vôtre » : ils possèdent la qualité préalable requise, soit pour admettre la doctrine caractéristique du Règne, soit pour entrer dans la société que constituent ceux qui ont admis et pratiqué cette doctrine. En outre ils sont en possession d'un titre, qui leur donne droit à participer plus tard au Règne eschatologique.

Ne sommes-nous pas péniblement impressionnés par la malédiction prononcée contre les richesses ? Il importe donc de bien définir les enseignements de Jésus, relatifs à la richesse et à la pauvreté.

Il n'est pas douteux qu'il considère les richesses comme un danger social et spirituel. Il garde le souvenir des anathèmes nombreux des prophètes contre les riches, injustes, oppresseurs, ne songeant qu'aux plaisirs matériels. Le mauvais riche de la parabole est plutôt antipathique, encore plus le juge, « qui ne craignait pas Dieu et ne faisait pas cas des hommes » ; elles résonnaient souvent à ses oreilles les imprécations contre les prêtres de haut rang, qui spoliaient le petit clergé et qui exploitaient le peuple (19). Ferme, triste aussi, est sa décla-

(18) *Lc.*, 2, 25 ; *Judaïsme palestinien*, I, p. 351, 365. Cf. *Is.*, 61, 2, 3 ; 55, 1 ; *Jér.*, 31 (38) ; 24 ; *Ps.*, 107, 9.

(19) *Lc.*, 16, 19, 21 ; 18, 2-5 ; imprécations contre les prêtres : *Judaïsme palestinien*, II, p. 132 et s. ; J. Dupont, *Les Béatitudes*, chapitre sur « la Richesse », p. 183-244.

Il nous a paru intéressant de relever dans un livre, qui exprime les pensées du Juif moyen, dans les enseignements de Jésus, fils de Sirach, ce qu'il dit sur la richesse et la pauvreté : ce sont les pensées courantes dans son milieu de prudence éclairée. La richesse est bonne, si exempte de péché (13, 23), elle vient de Dieu, comme la pauvreté (11, 14, 16) ; il ne faut pas faire fond sur ses richesses (5, 1, 2), celles des impies passent (40, 13) ; contre l'amour de l'or (31, 6), ne pas jouir de ses biens (14, 3-5, 15) ; dangers du négoce (26, 20 ; 27, 1-3), bienheureux le riche sans tache (21, 1-5, 8-11) ; le riche pressurant le pauvre (8, 1, 2 ; 13, 3-9), il ne faut pas affliger le pauvre (4, 2-5, 9, 10) ; estime du pauvre, qui le mérite

ration : « Combien il est difficile à ceux qui possèdent des richesses d'entrer au Royaume de Dieu... Il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer au Royaume de Dieu » (20).

Ces assurances, si pessimistes sont provoquées par le refus du jeune homme riche de se faire pauvre pour suivre le Maître : l'attachement à ses richesses le détournait d'une vocation supérieure et rendait fort incertain son salut. De même sens sont les affirmations suivantes : « On ne peut servir deux maîtres : ou bien on haïra l'un et aimera l'autre ; ou bien on s'attachera à l'un et fera fi de l'autre : vous ne pouvez servir Dieu et Mammon » (21) ; c'est qualifier équivalemment d'idolâtrie la poursuite de la fortune ; Saint Paul le dira explicitement (22). Plusieurs sont empêchés de faire fructifier la parole de Dieu « par les inquiétudes de ce monde, la séduction des richesses et les convoitises d'autre sorte » (23). « Là où est ton trésor, là est ton cœur » (24) autant dire que le cœur d'un homme, possédé par sa richesse, est tout incliné vers la terre, aucunement dirigé vers le ciel.

Ces derniers mots nous livrent la pensée exacte du Maître : il ne condamne pas les richesses, comme mauvaises en elles-mêmes ; il blâme ceux qui oublient leur véritable caractère, elles ne sont pas une fin en elles-mêmes, elles sont un moyen, souvent nécessaire pour atteindre un résultat d'ordre supé-

(10, 22, 29), aumône et prêt recommandés (3, 28-4, 10 ; 7, 32, 33 ; 17, 17 ; 29, 9-13 ; 40, 14 ; 29, 1, 2), horreur de la mendicité (40, 28-30).

(20) *Mc.*, 10, 23-25 (il ajoute la difficulté en général d'entrer au Royaume) ; *Mt.*, 19, 23, 24 ; *Lc.*, 18, 24, 25.

(21) *Mt.*, 6, 24 ; *Lc.*, 16, 13 ; le premier insère la maxime dans le Discours sur la montagne, comme introduction au passage sur la « sollicitude » ; le second la met comme conclusion de la parabole sur l'économe avisé et les considérations, suivantes, sur l'aumône.

Mammon, mot hébreu et araméen (*mamona*), qui désigne les biens matériels, tout ce qui est objet du Code civil. Le mot est déjà dans *Eccli.*, 31, 8 (texte hébreu) : « Heureux le riche qui sera trouvé sans tache et qui ne s'est pas égaré après Mammon ».

(22) *Col.*, 3, 5 ; le vice à fuir est la πλεονεξία, la recherche d'une surabondance ; on traduit souvent « avarice » ; c'est déjà trop de dire « cupidité ».

(23) *Mc.*, 4, 19 ; *Mt.*, 13, 22 ; *Lc.*, 8, 14 : les trois attribuent aux richesses un rôle d'étouffement.

(24) *Mt.*, 6, 21 ; *Lc.*, 12, 34 : tous les deux dans un passage sur l'aumône.

rieur. Il le dit clairement en conclusion de la parabole du riche insensé, frustré par la mort de jouir des abondantes récoltes, qu'il avait entassées : « Ainsi en est-il de qui thésaurise pour soi et qui ne rapporte pas sa richesse à Dieu » (25). Voilà le terme qui éclaire et qui purifie tout le reste : celui qui agit ainsi ne poursuit pas la richesse comme une fin, il ne veut pas s'en servir dans des vues condamnables, il ne s'en prévaudra pas comme d'un motif d'orgueil et de précellence, il s'efforce de se conformer en tout aux intentions du Créateur, faisant de l'homme le roi de la Création et lui ordonnant de la mettre en valeur pour la gloire de Dieu et l'avantage de ses fils : mobile qui animait inconsciemment le premier *homo faber*.

C'est parmi ces vrais riches, riches selon Dieu, que le Christ avait trouvé des amis, Lazare, Marthe, Marie, qui le recevaient volontiers, et les autres, disciples féminins surtout, qui l'assistaient au cours de ses pérégrinations apostoliques.

Quant à lui-même et à ses collaborateurs immédiats, il s'était voué à la pauvreté totale, il avait abandonné son gagne-pain de Nazareth, ses premiers disciples « avaient tout quitté pour le suivre » ; il imposera cette condition préalable à qui voudrait le suivre : nous venons de rappeler son échec à l'égard du jeune homme riche ; voici ce qu'il répond à qui s'offre à lui : « Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel des abris, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête » (26). Il est probable qu'à celui-ci, comme au suivant, il enjoindra d'aller annoncer le royaume de Dieu. Aucune considération intéressée ne doit paralyser l'ouvrier apostolique ; il convient aussi que celui qui prêche le Père et veut nous établir à son endroit dans une attitude filiale complète, pratique le premier cet abandon filial absolu : le Créateur, qui nourrit les oiseaux des champs, laissera parfois son serviteur souffrir de la faim, mais pas en mourir.

(25) *Lc.*, 12, 21. Soulignons la concision extrême de la formule : le verbe πλουτῶν, « être riche, le devenir » ; le datif τῷ θεῷ, si difficile à rendre : ce n'est pas un datif d'appartenance, *commodi*, mais un datif d'intention, indiquant la direction de pensée poursuivie dans une action.

(26) *Mt.*, 8, 20 ; *Lc.*, 9, 58 : tous deux dans un passage sur les conditions imposées aux disciples ; notons qu'en *Mt.*, celui qui s'offre est un scribe : les rabbins n'étaient pas toujours dans l'abondance.

C'est également, mais pas au même degré, une véritable attitude filiale qui doit animer les cœurs des candidats au Règne, même dans l'ordre temporel :

Ne vous inquiétez pas pour votre âme de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. L'âme ne vaut-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel, qui ne sèment pas, ne moissonnent pas, n'engrangent pas : mais votre Père du ciel les nourrit. Ne valez-vous pas plus qu'eux ? Qui pourrait, à force de s'inquiéter, ajouter à la longueur de sa vie une coudée ? Et pour le vêtement, pourquoi vous en inquiéter ? Observez les lis des champs, comme ils croissent : ils ne travaillent pas, ne filent pas. Or, je vous le dis, Salomon, lui-même, dans toute sa magnificence, n'était pas vêtu aussi bien qu'un lis. Si donc une herbe des champs, debout aujourd'hui et demain jetée au four, Dieu l'habille de la sorte, n'en fera-t-il pas bien davantage pour vous, hommes de peu de foi ? Ne vous inquiétez pas en disant : Qu'aurons-nous pour manger ? Qu'aurons-nous pour nous habiller ? — c'est de tout cela, en effet, que les païens se mettent en quête — car votre Père du Ciel sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné en plus. Ne vous inquiétez pas du lendemain. Demain aura à s'inquiéter de demain : à chaque jour suffit sa peine (27).

Une lecture, même rapide, du passage révèle qu'il est dominé par l'idée d'inquiétude : le terme est répété six fois. L'inquiétude peut être provoquée, soit parce qu'actuellement des conditions opposées divisent l'esprit, parce que, par exemple, on voudrait contenter à la fois amis et ennemis, soit parce qu'on craint la non réalisation dans l'avenir d'une condition nécessaire à sa vie ou à son mieux-être : cette crainte paralyse et trouble. Ici l'inquiétude provient de ce qu'on a peur de manquer d'objets indispensables à l'existence : vivres et habits. Cette crainte est condamnable : elle est un manque de confiance filiale en la Providence divine, qui assure la conservation des créatures, au moins dans l'ensemble. Cette

(27) *Mt.*, 6, 25-34 ; *Lc.*, 12, 22-31 (dans un autre contexte). « Ame », au sens hébraïque : le siège des appétits. « Longueur de sa vie », on pourrait aussi traduire « taille », mais ce serait si invraisemblable. Le lis des champs : l'anémone, à la belle fleur pourpre, si abondante en Palestine au printemps. « Vous sera donné en plus », non « par surcroît » : cela indique seulement la hiérarchie des valeurs : Dieu accorde l'un et l'autre : grâce spirituelle et grâce matérielle.

défiance atteste un défaut de foi en Dieu, elle ne se comprend que chez un païen. Dans la révélation judéo-chrétienne, le dogme de la Providence doit être tenu aussi fermement que celui de l'unité divine. Le Juif renouvelle dans sa prière quotidienne la croyance en celui qui renouvelle chaque jour l'œuvre de la création. Il récite de nombreux psaumes, célébrant la même assurance : ainsi dans le Psaume de la Création (104,27) :

Tous attendent de toi
 que tu leur donnes leur nourriture en son temps.
Tu la leur donnes et ils la recueillent,
 tu ouvres ta main et ils se rassasient de tes biens.
Tu caches ta face : ils sont dans l'épouvante ;
 tu leur retires le souffle : ils expirent.
Tu envoies ton souffle : ils sont créés,
 et tu renouvelles la face de la terre.

Un rabbin de la fin du premier siècle, Rabbi Eliézer le grand, disait : « Celui qui a un morceau de pain dans son panier et se demande : que mangerai-je demain ? est un homme de peu de foi » (28).

Les considérations de Jésus ne sont pas une invite à la paresse, la Galilée n'est pas un pays de cocagne, où l'on puisse vivre sans travailler ; ne voyons pas là une évocation de certaines spéculations messianiques, promettant que les moissons de fleur de farine seraient chaque jour recueillies par la brise. Non ! Le Christ était un travailleur manuel ; il voyait autour de lui les ouvriers s'empresser chacun à sa tâche ; il avait confiance que ces efforts ne seraient pas vains. Il le confirme par l'observation de la nature : oiseaux du ciel et lys des champs se donnent de la peine, mais d'une autre manière que les hommes : les uns ne se lassent pas de voleter de ci et de là pour recueillir leur pitance et celle de leur nichée ; les végétaux sont constamment à l'œuvre pour pomper les sucs de la terre, pour emprunter à l'air des éléments vitaux. Leur vue et leur exemple doit bannir toute inquiétude.

(28) Traité *Sota*, talmud babylonien 48 b ; forme un peu diverse dans le commentaire (Mekhilta) sur l'Exode 16, 4.

Nous croyons que là est le fondement de la béatitude de la pauvreté, telle qu'elle est rapportée en Saint Matthieu : « Bienheureux les pauvres en esprit ». Le parallélisme avec la béatitude de Luc nous engage déjà à y voir un rapport d'opposition aux richesses ; la pauvreté, sans autre déterminatif, consiste à ne pas posséder de richesses, qu'on la subisse comme un simple manque ou comme une privation. Mais que peut être une pauvreté en esprit ? N'y a-t-il pas contradiction, tout au moins incohérence, dans les termes ? Richesse et pauvreté se conçoivent relativement à la matière et non relativement à l'esprit.

Aussi bien de nombreux interprètes, voyant dans le complément au datif l'objet sur lequel porte la pauvreté, l'entendent, ou bien d'hommes peu pourvus de moyens intellectuels, ou bien de ces Juifs, que les Docteurs désignaient du vocable infamant « *Ammé ha-arès* = peuple de la terre » : les ignorants, ne connaissant pas toutes les finesses des lois rabbiniques, qui les négligaient, particulièrement en matière de pureté et de redevances : Jésus les appelle au Royaume qu'il inaugure : révolution profonde qui scandalise les Pharisiens. Cette opinion est tenue par bien des contemporains (Soiron, Schlatter, Billerbeck...). Presque dans la même ligne, plusieurs Pères voyaient dans ces pauvres en esprit les humbles, ce peuple fidèle qui est célébré dans les Psaumes. Ces vues sont séduisantes : sont-elles fondées en philologie ?

Le substantif « esprit = *pneuma* » désigne assez souvent la faculté intérieure, qui connaît, qui éprouve les sentiments les plus élevés (29) ; nous ne voyons pas qu'il soit pris jamais au sens moderne d'intelligence ; nous pouvons parler actuellement de gens dépourvus d'intelligence ; alors on ne pouvait pas parler au même sens de gens dépourvus d'esprit. N'oublions pas qu'à cette époque la distinction grecque « âme, corps » commençait à peine à s'introduire en Israël ; la notion

(29) « Esprit » désigne aussi le principe de vie qu'on rend à Dieu à la mort ; *Mt.*, 27, 50 ; cf. *Lc.*, 8, 55 ; 23, 46 : dans le vocabulaire, hébreu ou araméen, du temps on employait à cet effet le terme âme.

Esprit : principe de vie spirituelle : *Mc.*, 2, 8 ; 8, 12 ; *Jn.*, 11, 33 ; 13, 21 ; *Act.*, 17, 16 ; 18, 25 ; 19, 21... Chez saint Paul, *pneuma* revêtira un sens encore plus intérieur et surnaturel.

d'âme restait très imprécise, elle se dégageait difficilement de ses dépendances corporelles, on la concevait volontiers comme le principe vital animal ; le mot esprit exprimait davantage le principe de la vie spirituelle.

C'est avec ce sens que nous l'entendons dans l'expression à expliquer. Nous appuyant sur des grammairiens sûrs, nous pensons que notre datif est « un datif de rapport », indiquant le mode d'une action, ou la disposition dans laquelle elle est accomplie (30). Ainsi on parle des « incirconcis de cœur », alors que l'opération chirurgicale, impossible sur cet organe corporel, prend un sens symbolique (31) ; on entend pareillement le cœur brisé (32), ceux qui tiennent bas leur esprit (33).

Ainsi se résout l'apparente incohérence : de même que nous disons « humilité de cœur » pour le cœur qui se tient bas, nous dirons aussi : esprit de pauvreté. Le pauvre est celui qui est dépourvu des biens terrestres ; le pauvre en esprit, celui qui a l'esprit de pauvreté, se tient dans une pareille attitude négative à l'égard des richesses : qu'il les possède, qu'il ne les possède pas, il en est entièrement détaché. S'il a de la fortune, il n'y met pas sa complaisance, encore moins son orgueil, il ne cherche pas à s'en prévaloir. Déjà un peu dans ce sens Jésus, fils de Sirach, écrivait :

> Ne t'appuie pas sur tes richesses
> et ne dis pas : j'ai ma suffisance ;
> ne suis pas ton sens et ta vigueur
> pour aller suivant les convoitises de ton cœur,
> et ne dis pas : qui pourra me dominer ? (34)

En un mot, ce riche est suivant le mot de Jésus, riche selon Dieu, en vue de Dieu.

S'il est dépourvu de toute fortune, il n'en souffrira pas comme d'une privation, il n'enviera pas ceux qui possèdent. Il réalisera la maxime de certains rabbins : « Qui est riche ?

(30) *Grammaire du grec du N. T.*, de Blass-Debrunner, § 197.
(31) *Jér.*, 9, 25 ; 6, 10 ; *Act.*, 7, 51, *Rom.*, 2, 29 ; *Col.*, 2, 11 ; cf. *Deut.*, 30, 6.
(32) *Ps.*, 34, 19 (littéralement : brisés quant au cœur) ; 51, 19.
(35) *Is.*, 57, 15 ; 66, 2 : notons cette qualification locale (bas) attribuée à l'esprit (esprit humble) : disposition morale exprimée symboliquement.
(34) *Eccli.*, 5, 1-3.

Celui qui est content de sa portion, suivant qu'il est dit : à manger le labeur de tes mains heureux es-tu et tu as du bonheur... (35). Qui est riche ? Celui qui trouve contentement dans sa richesse (36).

Nous voyons maintenant la signification exacte de l'esprit de pauvreté : il est une libération à l'égard des richesses, l'affranchissement d'une servitude, qui accable une masse d'humains. Celui qui ne l'a pas encore réalisé ne peut faire partie du Royaume de Dieu ; il ne sera pas disponible pour les obligations qu'il impose : ainsi le jeune homme, qui ne voulut pas se détacher de sa fortune pour répondre à l'appel du Christ.

Cette béatitude figure uniquement dans Matthieu : comme il appert des autres béatitudes, elle est, non une condition sociale, mais une disposition intérieure, tout comme la douceur, la pureté, la miséricorde, l'esprit pacifique. Toutes ces béatitudes sont formulées à la troisième personne du pluriel : elles ne s'adressent pas à une classe sociale déterminée (bienheureux, vous ...), mais à tous ceux qui veulent participer au Règne de Dieu.

Aussitôt une question surgit : cette forme différente de celle que présente Luc, n'est-elle pas une création de l'évangéliste Matthieu, qui voulait présenter à ses lecteurs chrétiens une invitation qui convînt à tous ? Il est évident que les deux formules, de Luc et de Matthieu, n'ont pas été prononcées dans le même discours ; nous connaissons la méthode du premier évangile : compiler autour d'un noyau primitif des données, conservées par la tradition, pouvant s'adapter au thème général du discours et le compléter. La formule présente « bienheureux les pauvres en esprit », il l'a trouvée dans les recueils de maximes de Jésus, dont il disposait. Ces expressions plus générales sont en plein accord avec la doctrine du Maître sur la pauvreté, telle que nous la rencontrons ailleurs : il est donc plus vraisemblable qu'elle provienne de lui.

(35) Siméon ben Zoma (second siècle) dans les *Pirqé Abot* (sentences de docteurs célèbres), 4, 1.

(36) Rabbi Meir (faisant autorité au second siècle) : traité *Sabbat*, talmud babylonien 25 b (viennent ensuite des sentences autrement matérielles).

Du coup est résolue une autre question : est-il demandé à tous les chrétiens la même attitude envers les richesses et la pauvreté ? De tous, certainement, est requise la disponibilité primaire : l'esprit de pauvreté, mais pleinement sincère et résolu. Le vrai fidèle est totalement libéré de l'attache aux biens matériels : s'il se trouve devant l'obligation de se défaire ou d'être dépouillé de sa fortune par les lois de justice, par un souci d'honnêteté, par les appels de la charité, par des persécutions, il n'hésitera pas : il passera de l'état de pauvreté affective, à l'état de pauvreté effective. Ainsi ceux que Jésus invite à le suivre dans son ministère apostolique. C'est parce que le jeune homme riche ne possédait pas cette disponibilité qu'il se déroba, avec tristesse, à une vocation, dont il sentait tout le prix.

Pour autant nous saisissons que la véritable pauvreté en esprit est difficile et n'existe que dans une minorité. Elle ne montre sa solidité authentique que mise à l'épreuve : combien peu en sortiront vainqueurs ! Bien plus, des religieux, qui se sont défaits de leurs propriétés en prononçant le vœu de pauvreté, gardent encore des attaches à quantité de biens matériels ou ne parviennent pas à bannir, soit à l'égard de leurs proches, soit à l'égard de leur ordre, cette inquiétude que condamne le Seigneur.

Un signe qu'on possède réellement cet esprit de pauvreté, c'est qu'on fait volontiers l'aumône, nous reviendrons sur ce devoir à l'occasion de la charité. Nous savons la large place que tiennent dans les codes mosaïques les préceptes sur les secours, les prêts qu'on doit consentir aux indigents ; les prophètes stigmatisaient les Israélites opulents, qui se refusaient à ce devoir : Isaïe (58, 7, 10) le met au-dessus des jeûnes officiels, qui souvent n'engageaient pas le cœur. La théologie juive insiste sur cette grave obligation, exalte les biens que procure l'aumône, retenons seulement cette maxime : elle est le sel de la richesse, en ce sens qu'elle la conserve et, dans une certaine mesure, la purifie (37).

(37) *Tobic*, 4, 7, 8-11, 16, 17 ; 12, 8, 9 ; 14, 9, 11. Voir notre *Judaïsme palestinien*, II, p. 253. Noter le phénomène sémantique : l'aumône est appelée : justice.

Jésus va encore plus loin : il montre que les trésors, qu'on peut amasser ici-bas, sont constamment menacés par diverses causes de destruction : mites, rouille, voleurs ; il est beaucoup plus sûr de se constituer dans le ciel, par l'aumône, des trésors, des bourses que rien ne peut attaquer (38). Il proclame aussi que l'aumône purifie tout (39), il montre encore qu'elle nous fera dans le ciel des amis, qui nous recevront à notre mort (40).

Avant de clore ce paragraphe sur la pauvreté, considérons une objection qu'on peut soulever contre cette doctrine : n'est-elle pas antisociale, détournant les chrétiens d'accroître les richesses et, partant, le bien-être dans le monde ? Elle ne vise aucunement à empêcher de travailler, de recueillir les biens nécessaires à l'entretien de sa famille : rien n'est capable d'inhiber un instinct primordial : celui de s'accroître par des propriétés. Il importait de régulariser cette tendance incoercible, nous verrons plus loin comment justement l'esprit de pauvreté est indispensable pour assurer dans le monde l'équilibre, toujours instable, entre les conquêtes constantes de l'économie et les droits de la personne.

III. — Autres disponibilités. La béatitude de la persécution.

La dernière des béatitudes, dans les deux versions, est celle de la persécution : dans Saint Matthieu elle est successivement à la troisième personne, puis à la seconde personne du pluriel, pour bien marquer qu'elle s'adresse tant à une catégorie déterminée qu'à tout l'ensemble des membres du Règne (41). Elle prévoit : la haine, les excommunications de toute espèce, les persécutions, tout cela à cause du Fils de l'homme ; la

(38) *Mt.*, 6, 19, 20 (sentences sans lien avec le contexte) ; *Lc.*, 12, 33 (après le passage sur les oiseaux que Dieu nourrit) ; faut-il prendre comme un commandement absolu « vendez ce que vous possédez » ? Cet ordre était adressé au jeune homme, invité à devenir disciple ; on ne peut y voir un commandement s'adressant à tous les chrétiens.

(39) *Lc.*, 11, 41 (dans une invective contre les Pharisiens).

(40) *Lc.*, 16, 9 ; nous voyons dans ce verset la morale de la parabole de l'économe avisé.

(41) *Mt.*, 5, 11, 12 ; *Lc.*, 6, 22, 23 ; le texte de Mt. rejoint celui de Luc.

malédiction, correspondante en Saint Luc, mentionne à l'opposé des persécutions les bonnes paroles qu'on dirait à notre sujet, soit des approbations. Et la raison alléguée est claire : de même les prophètes furent jadis persécutés, tandis que les faux prophètes étaient approuvés, loués. Les précisions concrètes concordent exactement avec les réactions des pouvoirs juifs contre les premiers prédicateurs du nom de Jésus ; du vivant du Maître ces mesures violentes menaçaient, étaient à peine mises en exécution. Plus tard, dans le discours de mission et dans le discours eschatologique, le Christ prédira les oppositions que les siens rencontreront, tout autant dans le monde païen que dans les Juiveries.

Nous devons retenir que les chrétiens seront toujours objet de haine et de sévices. Egalement ils seront cause que des divisions acharnées se produiront dans les familles (42). Pour le moment la perspective ne semble pas dépasser le monde juif. Toutefois un souvenir de l'histoire d'Israël permet de comprendre pourquoi ces haines et ces persécutions. Souvent dans cette histoire et dans les écrits prophétiques sont mentionnés les faux prophètes. Le prophète est l'interprète de Dieu, il délivre uniquement les oracles qu'il a reçus. Ils déplaisent à la masse des auditeurs : ils reprennent, avec virulence, leurs mauvais travers moraux et religieux ; ils blâment la politique de leurs dirigeants, leurs alliances, par exemple, parce qu'elles sont contraires aux desseins divins : il était tout naturel que cette prédication les conduisît en prison ou même au dernier supplice ; il suffit d'évoquer Jérémie. Le faux prophète, au contraire, ainsi appelé parce qu'il n'est pas envoyé ni commissionné par Dieu, sert aux rois et à la foule les oracles qu'ils désirent, qui approuvent leurs entreprises, ne condamnent pas les pratiques semi-idolâtriques de leur religion. Comment ne pas louer et grassement subventionner ces conseillers si complaisants ?

Ainsi s'éclaire la condition du chrétien devant le monde juif et aussi devant le monde païen. Vers l'un et vers l'autre, il vient, débordant d'amour et de dévouement ; il brûle de

(42) *Mt.*, 10, 34-37.

servir, d'aider ces foules qui meurent de famine spirituelle. Mais les discours qu'ils leur tiennent sont faits pour les blesser, exciter leur ressentiment et leur colère ; ils condamnent le formalisme des Pharisiens, ils professent des principes qui déclarent périmées nombre de lois anciennes, tout ce qui regarde les observances et les impuretés ; aux Gentils ils font ressortir la vanité de leurs idolâtries ; ils veulent détrôner telle idole, gagne-pain d'une ville ou d'une corporation ; ils stigmatisent durement des vices invétérés, glorifiés dans les dieux, célébrés par les littérateurs. Comment ne pas encourir les animosités de tout ce milieu qu'on veut pénétrer ? Aujourd'hui les conditions sont changées, les idoles ont pris d'autres noms : le chrétien, s'il professe sincèrement sa religion est toujours celui qui vitupère ; sans doute il apporte au monde une doctrine de salut, même social, mais combien d'idées, de pratiques, reçues et comme incorporées à la mentalité courante qu'il doit dénoncer. Pouvons-nous nous abstenir, sans abdiquer par le fait même notre vocation prophétique ? Si nous y sommes fidèles nous serons persécutés ; si nous ne sommes pas persécutés, c'est que, soit dans notre conduite, soit dans nos convictions déclarées, nous ne sommes pas fidèles à l'évangile. Mais combien de chrétiens sont prêts à supporter la persécution ? Comment lisent et comprennent la dernière béatitude ? Tout simplement sont-ils disposés à suivre le Christ, chargé de sa croix ?

Ces dernières réflexions nous font toucher du doigt la portée et le sens des béatitudes. Beaucoup se pâment d'admiration à l'ouie de ce mot nostalgique ; ils parlent volontiers du portique magnifique, sur lequel s'ouvre le Discours sur la Montagne et donc, toute la doctrine chrétienne. Oui ! le portique est splendide, mais il n'a rien d'un exorde insinuant, destiné à capter notre bon vouloir. Au contraire c'est une entrée en matière agressive, qui heurte et qui repousse celui qui comprend. Le Christ ne nous prend pas en traître ; d'emblée il nous révèle le côté terrible de ses exigences. La disponibilité, qu'il requiert de nous, est en opposition directe avec quelques-unes de nos tendances foncières. Elle nous offre une libération, l'accomplissement de notre personne, mais à quel prix ? « Si

le grain de blé ne tombe en terre pour y mourir il demeure seul ; s'il y meurt il porte beaucoup de fruit ». Rien de fécond ne se produit sans qu'il en coûte effort et peine.

IV. — L'esprit d'enfance.

Le summum de la disponibilité nous semble atteint par le type que Jésus propose : celui de l'enfant. Nous trouvons sur ce sujet deux sentences, qui pourraient être datées des derniers jours du ministère du Maître, quand il s'approchait de la Judée. Nous commençons par la seconde qui présente les textes les plus explicites. On lui amenait des enfants afin qu'il les touchât, mais les disciples les gourmandaient : ce que voyant, Jésus fut saisi d'indignation et il leur dit : « Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas, car c'est leurs pareils qui constituent le Règne de Dieu. En vérité, je vous le dis, si on ne reçoit pas le Règne de Dieu, comme un enfant, on ne peut y entrer ». Puis, les embrassant, il les bénissait en leur imposant les mains (43).

Quel âge ont les enfants, qui apparaissent ici ? Le mot παιδίον désigne des enfants tout petits ou déjà grandelets : la fille de Jaïre, appelée de ce même nom, avait douze ans. Les enfants de cette narration étaient probablement tout petits, puisque Jésus les prend dans ses bras. Ils étaient portés probablement par leurs mères pour recevoir la bénédiction d'un docteur révéré ; on connaît d'autres exemples d'enfants bénis par leur père ou par un saint personnage : cette bénédiction comportait un contact, une imposition des mains, précise Matthieu. Les disciples repoussent ceux qui les amènent, comme importuns, faisant perdre au Maître un temps précieux.

(43) *Mc.*, 10, 13-16 (un de ces épisodes séparés qu'il rapporte en cette période) ; *Lc.*, 18, 15-17 le reproduit presque exactement (sauf la bénédiction finale) ; *Mt.*, 19, 13-15 ; il n'a pas la phrase sur recevoir le Règne ; peut-on penser qu'elle a son équivalent dans 18, 3, que nous commenterons tout à l'heure ? Rien ne permet de mettre en doute l'authenticité de ces propos : aucune contamination ecclésiastique.

Notes sur le texte : l'emploi de l'adjectif ὁ τοιοῦτος et du négatif absolu οὐ μὴ εἰσέλθῃ, qui n'ont pas de correspondant en sémite, indique une transposition pratiquée dans l'Eglise parlant grec.

Celui-ci s'indigne, suivant le récit de Marc. Il profite de l'occasion pour donner une leçon importante sur le Règne.

Au lieu d'empêcher ces petits d'approcher, il convient de les accueillir, ils représentent les membres les plus authentiques du Royaume. Cela est expliqué par la seconde phrase, relatée seulement par Marc et Luc. « Recevoir le Règne » est à prendre au sens où l'entendaient les Juifs, qui employaient cette expression pour définir la récitation de leur prière quotidienne ; elle signifiait « recevoir le règne », soit accepter volontiers les commandements de Dieu, le grand Roi. Peut-on dire de petits, encore incapables d'actes réfléchis et vraiment libres et volontaires, qu'ils reçoivent le Règne et les proposer en exemple « comme un petit » ? Nous avons ici un enseignement « parabolique », tel que le pratiquaient les rabbins : on citait volontiers trois exégèses d'Ismaël, où il prenait une expression au sens symbolique ; le soleil signifie la paix du monde ; le bâton, sur lequel s'appuie le blessé, est signe de santé ; le manteau étendu signifie que l'affaire est aussi blanche que le manteau (44).

Que peut signifier symboliquement un tout petit relativement à l'acceptation du Règne ? Le tout petit se trouve devant la vie entièrement indéterminé ; il est une cire molle, une matière plastique prête à recevoir une empreinte quelconque ; il est le type de la disponibilité ; s'il est véritablement enfant il n'opposera à l'éducation à recevoir aucune habitude déjà contractée, aucune idée arrêtée... Sont-ils nombreux les enfants, qui sont totalement disponibles ? Et chez un homme déjà fait que d'obstacles de tout genre paralysent l'acceptation parfaite d'une science, d'une formation morale ? Aussi bien, Matthieu, dans une déclaration analogue à celle-ci, écrit-il : « En vérité je vous le dis, si vous ne vous convertissez et ne devenez comme des enfants, vous ne pouvez entrer au Royaume du Ciel » (45). Pour arriver à la disponibilité néces-

(44) Voir notre *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne*, Paris, 1939, p. 206, et s. Les exégèses d'ISMAEL, *Siphré* (commentaire) du Deutéronome, 22, 17, § 236 ; *Mekhilta* sur Exode, 22, 2, etc. V. nos *Textes rabbiniques du second siècle...*, Rome, 1954 : consulter l'index analytique (exégèses paraboliques).

(45) *Mt.*, 18, 3 (nous allons retrouver ce texte) : est-il une autre version de la déclaration que nous commentons ? Ou bien une maxime différente sur le même sujet et plus complète ?

saire, une conversion est indispensable, soit un changement intérieur, une orientation nouvelle, lançant dans une direction opposée à la précédente, tout au moins fort différente.

Quel rapport établir entre « recevoir le Règne » et « y entrer » ? Le recevoir est en accepter toutes les consignes, tout l'esprit ; si nous croyons à l'existence actuelle du Règne, le recevoir est y entrer, faire partie du groupe, pouvons-nous déjà parler de société ? — de ceux qui gardent ces lois et cette mentalité. Il serait absurde de différer cette entrée en un futur eschatologique, a fortiori transcendant. Du reste la forme verbale employée indique seulement une impossibilité.

Nous voyons maintenant le sens de la première déclaration, dont nous avons donné une traduction trop précise : leurs pareils constituent le Royaume de Dieu. « Leurs pareils » : on ne peut l'entendre littéralement, nous l'avons vu ; il faut donc le prendre symboliquement, paraboliquement, pour rester dans le vocabulaire et la mentalité sémites : « leurs pareils », ceux qui ne mettent aucun obstacle à la doctrine, à l'éducation qu'ils doivent recevoir : ceux qui possèdent une entière disponibilité. « Etre de quelqu'un » : dans le sémite qui ne possède pas le verbe avoir, l'expression désigne ceux qui possèdent quelque chose ; le Règne de Dieu ne pouvant être l'objet d'une possession, mais comprenant des membres, les membres d'une société, nous avons cru pouvoir écrire « constituent ».

Nous pouvons éclairer et confirmer cette exégèse par un texte, éminemment significatif : la fameuse exaltation eucharistique de Jésus : « A ce moment Jésus, prenant la parole dit : Je te rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et que tu les as révélées aux petits. Oui Père, tel a été ton bon plaisir » (46).

(46) Nous transcrivons *Mt.*, 11, 25, 26 ; son introduction est plus sémite que celle de *Lc.*, 10, 21, 22 ; celui-ci ajoute la note particulière : il exulta dans l'Esprit Saint. Peu importe la place de l'exaltation : après les malédictions sur les villes rebelles, ou après le retour des soixante-dix. Chez les deux évangélistes, exactement même texte, avec la dernière phrase, que nous avons transposée, si sémite : oui ! parce que tel fut bon plaisir devant toi !

Nous ne discuterons pas les objections faites à l'authenticité de cette prière, qu'on prétend inspirée d'*Eccli.*, 51, 1, 12 : quel contraste entre la prière de Jésus, si peu juive, et le long développement de Jésus, fils de Sirach !

Ne cherchons pas quelles sont les choses que Dieu a cachées aux uns et révélées aux autres, il suffit d'identifier les uns et les autres. Les premiers nommés sont d'abord « les sages » : c'est de ce nom que l'on désignait alors les rabbins, et l'usage s'est conservé en certains pays : à Constantinople le grand rabbin est appelé le *hakam béchi*, le sage, le grand. Les intelligents : tel rabbin affirma la supériorité du sage sur celui qui n'est qu'intelligent (47). En fait nous pensons que les « intelligents » sont les *maskilim* (terme tout biblique), ceux qui se faisaient gloire de comprendre les sciences relevées. C'est donc à ces professionnels de la science que Jésus oppose les petits νήπιοι, encore des enfants, incapables de hautes connaissances. Nous comprenons parfaitement le contraste ainsi voulu : les rabbins et leurs pareils étaient en possession de notions nombreuses et définies, qui, sur bien des points, s'opposaient diamétralement à la conception que Jésus voulait donner du Règne. Celle-ci n'était recevable que pour les esprits, qui se présentaient comme une table rase, comme la cire d'une tablette, susceptible des écritures les plus diverses : disponibilité.

Soulignons un verbe d'importance suprême « révéler » : la science du Règne est un don de Dieu, une grâce, elle ne peut s'acquérir dans les écoles rabbiniques à force de raisonnements, naturels quoique prétendant s'appuyer sur la Révélation divine. De même recevoir le Règne, y entrer est une grâce.

Nous venons à une autre scène où figure un enfant, παιδίον : elle a aussi l'avantage de nous renseigner sur la méthode de composition des évangélistes. Suivant Marc, dans une première anecdote, Jésus intervient dans une discussion qui divisait les disciples sur le sujet « qui est le plus grand » et il répond par son principe habituel : se faire le dernier et le serviteur de tous. Puis il prend un enfant pour un autre enseignement. Matthieu et Luc joignent en un les deux anec-

(47) *Siphré* sur *Deutéronome*, 1, 13, § 13 : propos du commencement du second siècle.
Sur ces désignations : notre *Judaïsme palestinien*, I, p. 274.

dotes : pour répondre à la question « qui est le plus grand », le Maître prend un enfant dans ses bras, puis fait cette déclaration : « Quiconque reçoit en mon nom un de ces enfants, c'est moi qu'il reçoit ; et quiconque me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais celui qui m'a envoyé » (48).

Dans cette déclaration le Christ veut affirmer, comme il le fait ailleurs, que recevoir son disciple est le recevoir lui-même et, partant, son Père. L'étrangeté de la forme actuelle est l'expression « recevoir un de ces enfants en mon nom ». « En mon nom » signifie simplement : parce qu'il m'appartient, parce qu'il se recommande de moi. Mais pourquoi « un de ces enfants » (cet enfant, dit Luc) ? Nous reconnaissons la pensée habituelle, presque l'obsession : l'enfant est le symbole de l'être disponible, le type du vrai disciple : le symbole a pris la place de l'objet représenté.

Nous trouvons un phénomène analogue dans la suite du discours de Saint Matthieu, qui s'ouvre sur cette scène et sur la déclaration relative à l'enfant : Jésus y parle de ces petits μικρ ί, le mot générique ne désignant un enfant qu'occasionnellement. Dès la première mention ce « petit » est défini, par apposition « qui croient en moi » : c'est encore une désignation symbolique du disciple, celui qu'on ne doit pas scandaliser ni dédaigner : en effet les anges (de ces petits) voient constamment la face de mon Père, qui est dans les cieux » (49). Il est malaisé de bien interpréter cette considération. On l'a souvent entendue des anges gardiens, qui, envoyés par Dieu, ne laissent pas d'être toujours en sa présence. Il paraît plus juste de voir en ces anges des représentants des disciples : admis en la présence du Père, ils nous font entendre combien aimés de Dieu sont ceux qu'ils représentent.

(48) *Mc.*, 9, 33-35, distinct de 36, 37 ; *Lc.*, 9, 46-48 ; *Mt.*, 18, 1-5, ajoute, en outre : « Si vous ne vous convertissez et devenez comme des enfants... Celui qui s'abaisse comme cet enfant, celui-là est le plus grand dans le Royaume du Ciel » ; puis la phrase (abrégée) sur « qui reçoit un enfant comme celui-ci... ». Cette phrase, commune aux trois : *Mt.*, 10, 40 (*Lc.*, 10, 16).

(49) *Mt.*, 18, 6, 10 et 10, 42 : quiconque donnera à boire un verre d'eau froide, uniquement au nom de disciple (uniquement parce qu'il est un (mon) disciple), ne perdra pas son salaire. *Mc.*, 9, 41 présente la même assurance avec cette particularité : parce que vous appartenez au Christ.

L'enfant, symbole et type du vrai disciple, du vrai candidat au Règne : on ne saurait mieux suggérer ce que doit être la disponibilité requise. Nous rejoignons l'image du grain de blé : suivant les lois de la nature il est pleinement disponible tant qu'il n'oppose pas un égoïsme, mesquin et inintelligent, aux desseins divins, dans lesquels il a sa place : il doit transmettre la vie en paraissant s'anéantir.

J. Bonsirven, S. J.

LES ÉCRITS DE SAINT ATHANASE SUR LA VIRGINITÉ

La tradition textuelle grecque n'avait transmis qu'un petit nombre des œuvres ascétiques de saint Athanase, et, encore, parmi ces rares traités, le Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον demeurait-il d'une authenticité discutée. Or, durant ces vingt dernières années, des sondages dans les littératures syriaque, copte et arménienne ont fait découvrir plusieurs lettres sur la virginité, que des manuscrits fort anciens attribuent à saint Athanase : ainsi les professeurs Lebon, Lefort, Van Lantschoot et Casey ont-ils édité et traduit quatre pièces, assez longues, extrêmement précieuses pour l'histoire de l'institution des vierges au IVe siècle. On souhaiterait un recueil qui rendît accessibles au public ces textes dispersés ! Le Père Camelot naguère en divulgua quelques-unes des plus belles pages (1), et l'encyclique *Sacra Virginitas* récemment leur empruntait plusieurs citations. Mais avant de voir paraître ce Corpus Athanasien, sans doute faudra-t-il attendre la publication d'autres inédits importants que l'on sait exister au British Museum et à la John Rylands Library de Manchester. Cette lacune rend également prématurée une étude d'ensemble sur la doctrine de la virginité selon saint Athanase. En cet article, nous dresserons seulement un bilan des travaux consacrés aux problèmes d'attribution et d'authenticité. Ces pages utiliseront une vingtaine d'articles, dont sept, parmi les plus importants, ont paru dans le *Muséon* de Louvain. On voudrait dégager, pour aider des chercheurs éventuels, les résultats acquis par ces nombreuses études, sans les obliger à passer par tous les méandres de leurs devanciers.

***

Une tradition constante et très ancienne attribue à saint Athanase des écrits sur la virginité. Citons les principaux témoignages, en commençant par les plus récents :

Dans la « Chronique arabe des Patriarches d'Alexandrie » (2),

(1) Camelot, *Virgines Christi*, Paris, Le Cerf, 1944, p. 75-82.

(2) Sur cette chronique, cf. Van Cauwenbergh, *Etudes sur les moines d'Egypte, depuis le Concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe*, Louvain, 1914, p. 53-55.

Sévère d'Ašmuneîn (évêque de Haute Egypte contemporain du patriarche Ephrem † 976) rapporte au sujet d'Athanase : « De son lieu d'exil, il écrivit à des vierges d'Alexandrie, leur disant : « Vraiment votre fiancé est le Christ, l'invisible, l'immortel. Aussi tant que vous demeurerez fidèles à son amour, vous ne serez pas dans le veuvage. Sachez que j'ai servi de secrétaire à mon père Alexandre — jamais, dans sa chambre ou ailleurs, il ne lisait assis l'Evangile, mais toujours il se tenait debout, face à la lumière — que le Très Haut avait rendu avide de lire les Ecritures. Un soir donc qu'il était debout à prier et à lire dans l'Evangile, voici que des moniales se présentèrent et demandèrent à le voir. Alors elles vinrent à lui, se prosternèrent devant lui et lui dirent : il y a, dans notre couvent, des vierges qui jeûnent sans interruption pendant les six jours de la semaine, mais ne font pas de travail manuel de quoi gagner pour la nourriture des pauvres ; maintenant nous désirons que toi, notre père, tu les pries de travailler et que tu leur enjoignes de pratiquer leur jeûne avec modération. Alors il leur répondit : croyez-moi, mes sœurs, je n'ai jamais jeûné deux jours consécutifs sans rompre mon jeûne pendant le jour ;... il faut une limite dans la nourriture, une limite dans la boisson, une limite dans le sommeil. Dites-leur donc de rompre leur jeûne avec modération et de travailler, car tout est bien dans la modération »... *Voilà ce que Athanase l'apostolique écrivit* et rapporta de son saint père Alexandre » (3). Sévère d'Ašmuneîn écrit son histoire des Patriarches au xe siècle, en compilant des documents trouvés dans les monastères égyptiens, et il passe pour être fidèle dans ses emprunts.

De cette même chronique, il existe des fragments coptes dont Zoega donne le texte et une analyse. On y lit une description du style d'Athanase et cette note : « *dans ce style, il a écrit quatre traités sur la virginité* » (4).

Une lettre du *Pape Hadrien Ier* (5), adressée à Charlemagne, « De imaginibus » et datant de 794 environ, renferme cette phrase et cette citation : « item ejusdem sancti Athanasii de Virginitate : et in Spiritum sanctum, qui in Patre et Filio existens, qui a Patre emittitur et per Filium datur ». En Occident, plus de quatre siècles après la mort d'Athanase, on cite donc le Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (6) comme une œuvre d'Athanase.

Au début du viie siècle, *Constantin, évêque d'Assiout* (7) (600-625) déclare dans son deuxième panégyrique de saint Athanase : « comme

(3) *Patrologia Orientalis*, tome I, fasc. 4, p. 404-405, texte arabe et trad. anglaise de Evetts. Trad. franc. de Lefort, *Le Muséon*, XLVIII, 1935, p. 73.
(4) Zoega, *Catalogus cod. copticorum manuscr. qui in museo Borgiano adservantur*, Romae, 1810, frg. CLX, p. 265, l. 3-4.
(5) Migne P. L. 98, 1249 D. Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles*, III, 2, 1089.
(6) Migne P. G. 28, 252 A Ch. 1, Edition critique Von der Goltz, p. 35 (T. U. XXIX 2_a).
(7) *Dict. Hist. Géogr. eccl.* « Assiout », IV, col. 1121.

celui dont nous célébrons la fête l'a écrit quelque part à l'adresse des vierges... » et suit une citation d'un passage très caractéristique qui ne figure dans aucun des textes actuellement connus (8).

Au VIe siècle, *Ephrem d'Antioche* († 544) invoque une lettre d'Athanase (9) pour prouver que la doctrine de l'union des deux natures en la personne du Christ est traditionnelle chez les Pères. Il en appelle à Hilaire, Cyriaque, Ambroise, Pierre d'Alexandrie, Basile, Grégoire, Amphiloque, Chrysostome, Proclus et Athanase « ἐν τῇ πρὸς τὰς παρθένους ἐπιστολῇ ». Or, nous le verrons, Ephrem ne peut faire allusion au Λόγος σωτηρίας mentionné par le Pape Hadrien. Il existerait donc une seconde lettre ?

Théodoret de Cyr († vers 457) cite un extrait d'une lettre de consolation qu'Athanase aurait adressée à des vierges persécutées par les Ariens : « Καὶ παραμυθητικοὺς δὲ λόγους ταῖς παρθένοις ἐκείναις αἳ τὰ παγχάλεπα ἐκεῖνα ὑπέμειναν γράφων, καὶ ταῦτα ἐντέθεικε. « Διὰ τοῦτο μηδὲ γινέσθω τις ὑμῶν περίλυπος, εἰ καὶ θαπτομέναις ὑμῖν φθονοῦσιν οἱ δυσσεβεῖς καὶ κωλύουσι τὰς ἐκφοράς · καὶ μέχρι γὰρ τούτων ἡ καταστροφὴ τῶν 'Αρειανῶν ἔφθασε · καὶ τὰς μὲν πύλας κλείουσι, περὶ δὲ τὰ μνήματα ὡς δαίμονες καθέζονται, ἵνα μή τις τῶν ἀπογενομένων ἀποτεθῇ » (10).

Faut-il voir en cette citation le vestige d'une lettre qui ne nous serait pas parvenue ? (11).

Besa (12), disciple de Chenoute, cite, sous le nom d'Athanase, un passage d'un long traité ascétique encore inédit, qui se trouve à la John Rylands Library de Manchester (13).

Apa Moïse, chef de deux monastères, écrit à ses moines (de 400 à 450) : « N'avez-vous pas entendu notre saint père apa Athanase dire que la vierge n'aille pas chez une riche, mais que la riche aille chez la vierge ? Ce n'est pas une petite mais une grande chose que la virginité, car Athanase dit ceci : « ô virginité, c'est pour toi que le soleil se lève, que la lune donne sa lumière. C'est pour toi que furent plantés tous les arbres du Paradis » (14). On trouve dans le Λόγος σωτηρίας, dans une traduction arménienne, dans une lettre copte, de semblables prosopopées, mais de cette citation, aucune trace. Serait-ce encore un fragment de quelque ouvrage perdu sur la virginité ? Sévère d'Ašmuneîn en connaissait quatre !

(8) Ms. Morgan, 579. Cf. LEFORT, *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949, 151.

(9) EPHREM, cité par PHOTIUS, Migne, P. G., 103, col. 993 D et 996 C.

(10) *Hist. eccl.*, II, 14, 12-13. Migne P. G., 82, col. 1028 C, édit. crit. G. C. S., 1911 par PARMENTIER, p. 127-128.

(11) Montfaucon qui ne connaissait que le λόγος σωτηρίας et se refusait à le voir désigné par Théodoret, pensait que celui-ci faisait allusion aux Lettres festales P. G., 25, p. XXVI.

(12) Cf. Van CAUWENBERGH, *Etudes sur les moines d'Egypte...*, p. 137-151

(13) CRUM, *Catalogue of the Coptic manuscr. in the coll. of the John Rylands Library*, Manchester, 1909, n. 62.

(14) *Mémoires Mission archéol. franç. au Caire*, IV, 693, Amélineau = nº 214 de Zoega.

Dans son « De viris illustribus », *saint Jérôme* écrit en 392, au sujet d'Athanase : « Feruntur ejus adversum gentes duo libri, et contra Valentem et Ursacium unus, de virginitate, de persecutionibus Arianorum plurimi, et de psalmorum titulis, et historia Antonii monachi vitam continens, et ἑορταστικαί epistulae, et multa alia quae enumerare longum est » (15). Témoignage de grande valeur, postérieur de vingt ans seulement à la mort d'Athanase. Aussi longtemps qu'on connut un seul ouvrage d'Athanase sur la virginité, on interpréta la notation laconique de saint Jérôme comme une allusion à un ouvrage unique, intitulé « De Virginitate ». Mais après la découverte d'autres traités similaires en copte et en syriaque, on s'est demandé si saint Jérôme, au lieu de citer un titre, n'avait pas signalé plutôt un thème développé en plusieurs écrits. Serait-ce solliciter le texte que de rapporter « plurimi » (libri) aussi bien à « de virginitate » qu'à « de persecutionibus Arianorum » (16) et de traduire : « plusieurs livres sur la virginité et sur les persécutions des Ariens » ?

Grégoire de Nazianze, dans son panégyrique d'Athanase, prononcé sans doute en 379 (17), qualifie de παρθένιος l'évêque d'Alexandrie et invite tous les témoins encore vivants, particulièrement les vierges, à louer leur guide (νυμφαγωγός) (18). On ne trouve ici aucun indice qu'Athanase ait écrit sur la virginité, mais un contemporain atteste son influence sur les vierges (19).

Mais c'est *Chenoute* qui apporte le plus précieux témoignage : âgé de quarante ans environ à la mort d'Athanase, en 385, il devient supérieur de couvent et organise le monachisme en Egypte (20). On lit de lui trois citations d'Athanase sur la virginité.

« Est-ce qu'il ne dit pas la vérité, lui aussi, Athanase, l'homme de Dieu, quand il écrit cette exhortation ? » (21). Suit une citation, longue d'une demi-page, dans laquelle figurent des instructions aux vierges, que l'on n'a pas encore retrouvées dans les œuvres d'Athanase.

Dans un sermon sur le mariage et la chasteté, Chenoute invoque l'autorité de « l'homme riche et opulent en Jésus-Christ, l'archevêque Athanase » et il cite un autre passage inédit sur la conduite des vierges (22).

Enfin cette dernière citation : « L'archevêque Athanase, cet homme de bien, qui ne se rassasie jamais de parler sur la virginité, dit ceci et

(15) *De Viris*, ch. 87, édition Richardson, Leipzig, 1896, T. U. XIV, 1, p. 44-45. P. L. 23, 693.
(16) *Analecta Bolland.* LXVII, 1949, p. 149. *Muséon*, XL, 1927, p. 241.
(17) *Dict. Hist. et Géogr. eccl.* « Athanase », IV, 1315.
(18) Migne P. G., 35, 1092 D-1093 A-1128 A.
(19) Bardenhewer, *Geschichte...*, III, p. 66, note 4.
(20) *Analecta Bollandiana*, LXVII, p. 150. *Dict. Archéol. chrét.* « Schnoudi », XV, 1, 1004.
(21) Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, I, 204.
(22) *Revue égyptologique*, art. de Guérin, tome X, 148 et s., tome XI, 15 et s.

autres choses encore dans ses lettres : « ô virginité, image de l'incorruptibilité et arbre de vie... etc. », et Chenoute de rapporter textuellement deux pages d'Athanase qu'on retrouve dans une lettre en copte (23).

De Sévère d'Ašmuneîn (xe siècle) à Chenoute, contemporain d'Athanase, une tradition ininterrompue attribue à l'évêque d'Alexandrie des écrits sur la virginité, écrits assez nombreux, semble-t-il, et dont certains demeurent inconnus. Reste à prouver l'authenticité de ceux que nous possédons.



Les écrits d'Athanase en grec sur la Virginité.

Le premier ouvrage auquel on pense est le « περὶ παρθενίας ἤτοι ἀσκήσεως . Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον. Mais son authenticité fut et demeure très discutée.

En 1601, Commelin avait donné l'édition princeps établie d'après un manuscrit de Bâle datant du XIVe siècle : texte très imparfait, reproduit par les Bénédictins (24) et par Migne (25). Il fallut attendre 1905 pour posséder un édition critique, celle de E. von der Goltz (26), basée sur une douzaine de manuscrits dont le plus ancien, celui de Patmos, date du Xe ou du XIe siècle. En 1926, Lake et Casey suggèrent quelques corrections grâce à une meilleure recension du manuscrit de Patmos et à l'utilisation de deux autres manuscrits, presque ignorés de von der Goltz (27).

A qui attribuer ce traité ? Peut-on se fier à la mention de manuscrits relativement récents : « D'Athanase le grand, sur la virginité et l'ascèse. Discours de salut adressé à une vierge » ? Erasme, qui avait publié de ce texte une traduction latine, en 1527, hésitait à reconnaître en lui une œuvre d'Athanase. Montfaucon rejeta le traité parmi les *dubia*. Eichhorn, en 1885, essaie de le restituer à Athanase (28) et Harnack souscrit à sa démonstration (29).

Mais Batiffol, en 1893, le rattache aux cercles Eustathiens condamnés par le Concile de Gangres et le date des environs de 370 (30).

(23) *Corpus Scr. Chr. Or.* : « *Sinuthii vita et opera* », Copte Sér. II, tome 4, fasc. 42, 1908, par Leipoldt, p. 108, l. 19. *Muséon*, 48, 1935, 56.

(24) *S. P. N. Athanasii opera omnia*, Paris, 1698, II, 110 (avec variantes de Felckmann).

(25) Migne, P. G., 28, 251-282, Paris, 1857.

(26) Von der Goltz, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον. *Eine echte Schrift des Athanasius* (Texte und Untersuch. XXIX, 2 a = N. F. XIV 2 a), Leipzig, 1905.

(27) *The text of the* « *De virginitate* », of Athanasius « *Harvard Theolog. Review* », XIX, 1926, 2, p. 173-190.

(28) *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halle, 1886, p. 27-30.

(29) *Theologische Literaturzeitung*, XI, 1886, p. 391 et XII, 1887, p. 33.

(30) *Römische Quartalschrift*, 1893 : Le περὶ παρθενίας du Ps. Athanase, 275-286.

von der Goltz accompagnait son édition critique de 1905 d'une longue dissertation, où il démontrait, avec assez de vraisemblance, que cet opuscule reflète le genre de vie des ascètes égyptiens, dans la première moitié du IV[e] siècle. Mais son argumentation en faveur d'une attribution à saint Athanase suscita bien des réserves (31). La discussion

(31) Voici d'abord des références aux recensions favorables. Leurs auteurs, le plus souvent, se contentent d'analyser la dissertation de Von der Goltz, sans exprimer un jugement très personnel, ou du moins sans le justifier : Souter, *Journal of Theol. Stud.*, IX, 1908, p. 140-141 ; Lejay, *Revue crit. d'hist. et de litt.*, nouv. série, LXII, 1906, p. 466-467 ; Iverach, *The Expository Times*, XVII, 1905-1906, p. 346 ; P. Cavallera, « *Saint Athanase* », coll. « La pensée chrétienne» Paris, 1908, p. 329 ; Krüger, *Theologische Literaturzeitung*, 1906, p. 352-355.

Après des critiques sérieuses, Nestle conclut : « ob die Schrift von Athanasius ist oder nicht, es bleibt ein Verdienst, auf sie die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben » (*Berliner Philologische Wochenschr.*, 1906, p. 1251-1253).

Au contraire, d'autres mettaient en doute l'attribution à Athanase : Batiffol, *Revue biblique*, 1906, p. 295-299 ; Burch, *The american journal of Theology*, X, 1906, p. 738-743 ; Le P. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, 1906, p. 180-181 ; Leipoldt, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXVII, 1906, p. 225-226 : recensions abondantes, avec arguments à l'appui. En plus des objections habituelles, voici quelques critiques mineures, qui ne sont pas décisives d'ailleurs, contre l'authenticité du traité.

Nestle souligne comment, dans le récit de la création (ch. I, p. 36, ligne 3-16), l'auteur prend certaines libertés avec le texte de la Genèse, vg. 36, ligne 5 + λαβὼν χοῦν (Gen. 2, 7) et (36 l. 6 + παραδείσῳ τῆς τρυφῆς (Gen. 2, 15) ; 36, l. 11 inversion : αὕτη νῦν σὰρξ ε.τ.σ.μ. καὶ ὀστοῦν ε.τ.ο.μ (Gen. 2, 23) ; 36, l. 13, ἀντὶ τούτου au lieu de ἕνεκεν (Gen. 2, 24).

A vrai dire, l'édition des Septante (Cambridge, 1906, Brooke-Mac Lean) signale ailleurs de telles variantes. De plus, on doit reconnaître que l'auteur « télescope » plusieurs versets. Toutefois, une transformation notable mérite d'être signalée. On lit, en effet, p. 36, l. 3 « εἶπεν γὰρ κύριος ὁ θεὸς τῷ υἱῷ αὐτοῦ ποιήσωμεν ἄνθρωπον » (Gen. I, 26). L'idée n'est pas étrangère à Athanase (De Synodis, Migne P. G., 26, 732, B7-8 et 737 B14, d'après Müller, *Lexicon Athanasianum*, mais il ne semble pas que la formule se retrouve ailleurs dans son œuvre.

Burch attirait l'attention sur les 5 doxologies du traité ; mais que peuvent nous apprendre sur l'auteur ces clausules de prières, empruntées toutes faites à la tradition ? (ch. 12, p. 46, 22 ; cf. Const. Apost., VII, 49 || ch. 13, p. 47, 8 ; cf. Didachè, 9, 3-5 || ch. 14, p. 49, 7 : formule très ancienne (cf. *Dict. Arch. chrét.*, « Doxologies », IV, 1527) mais introuvable dans les œuvres authentiques d'Athanase || ch. 14, p. 49, 19). Seule la doxologie finale (ch. 25, p. 60, 9) mérite attention : Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. On ne la trouve qu'en finale de la *Vita Antonii* (P. G. 26, 976 B 2). Grâce au lexique de Müller, nous avons pu constater que partout ailleurs, à s'en tenir aux œuvres indiscutées [P. G. 25, 197 A 14, 476 C 9, 593 A 10, 680 B 1, 792 C 3, P. G. 26, 676 C 2, 789 C 8, 1048 C 3, 1176 B 2 : neuf exemples de doxologies-fin d'ouvrage, auxquels on pourrait peut-être ajouter P. G. 26, 648 B 12 dans la 4[e] Lettre à Sérapion, cf. controverse sur l'unité de cette lettre : Sources chrétiennes, n° 15, Lettres à Sérapion par Lebon, p. 32-39], partout ailleurs, gloire est rendue non au Fils mais au Père, par le Fils « dans » ou « avec » l'Esprit Saint ἐν ἁγίῳ Πνεύματι (P. G. 25, 197 A 14, 593 A 10, 680 B 1, 792 C 3), σὺν ἁγίῳ Πνεύματι (P. G. 26, 648 B 12, 1176 B 2), ἅμα τῷ Πνεύματι (P. G. 25, 476 C 9, P. G. 26, 676 C 2). Noter en contre-épreuve la facture insolite des doxologies qui achèvent

n'a été reprise depuis avec quelque ampleur que par Batiffol en 1906 (32), et Lebon en 1927 (33). Voici l'essentiel de leurs arguments contre l'authenticité. On doit noter d'abord que le manuscrit grec le plus ancien, avec son lemme d'attribution, ne date que du xe ou du xie siècle. Quant aux témoignages cités plus haut, un seul désigne, de façon évidente, la lettre éditée par von der Goltz : Théodoret parle de « lettres de consolation », or on ne trouve aucune allusion à des persécutions dans ce λόγος σωτηρίας. Ephrem d'Antioche cherche « ἐν τῇ πρὸς τὰς παρθένους ἐπιστομῇ » (noter la différence de titre) une preuve pour établir la doctrine christologique de l'union hypostatique des deux natures ; mais le λόγος σωτηρίας ne lui fournit qu'un argument trinitaire : μία θεότης, τρεῖς ὑποστάσεις (34). L'allusion de saint Jérôme vise peut-être des écrits sur le thème de la virginité, ou, s'il faut y voir le titre d'un ouvrage, il ne s'agit plus du traité édité par von der Goltz. Un seul témoignage demeure, celui du Pape Hadrien (35), postérieur de quatre siècles à la mort d'Athanase !

Du point de vue de la critique interne, on fait grief à ce traité du formulaire de foi qui figure en tête (36) : non qu'il s'écarte de l'orthodoxie mais parce qu'il reflète le vocabulaire théologique des Cappadociens vers 370, plus que celui d'Athanase. On s'étonne d'y lire cette formule trinaire « μία θεότης, τρεῖς ὑποστάσεις », formule qu'Athanase

deux traités inauthentiques : « *In illud omnia mihi tradita sunt* » (P. G. 25, 220 B 7) et *Oratio* 4 *contra Arianos* (P. G. 26, 525 A 3). Bien sûr, ce n'est là qu'un indice, mais la rareté, la place et la majesté des doxologies dans les écrits d'Athanase leur confèrent valeur de signature : elles méritent qu'on y prenne garde.

Leipoldt objecte enfin que l'auteur qualifie de θεία γραφή deux citations, l'une empruntée à l'*Ecclésiastique* (ch. 13, p. 48, 8, cf. *Eccli*, XIII, 1), l'autre tirée d'un ouvrage inconnu (ch. 18, p. 53, 22), peut-être la *Didachè*. Or, dans sa 39e Lettre Festale (P. G. 26, 1438 C), Saint Athanase a défini avec précision le canon des Ecritures, en éliminant, entre autres, la Sagesse de Sirach, la Doctrine des Apôtres, ouvrages utiles cependant « pour les récents convertis, désireux de s'instruire dans la doctrine de la piété ». On a peine à croire qu'Athanase puisse appeler ces livres θεία γραφή (toutefois en P. G. 25, 544 A, 2 citations, tirées du Ps. 49 et de *Eccli*. 15, sont conjointement attribuées à l'Esprit : τὰ ὑπὸ τοῦ πνεύματος εἰρημένα).

(32) *Revue biblique*, 1906, p. 295-299.

(33) *Le Muséon*, XL, 1927, p. 237-243, cf. 239 « il reste à mon avis de sérieuses difficultés contre l'authenticité de ce texte ».

(34) Migne P. G. 28, 252 A ; ou Goltz, p. 35, l. 10.

(35) Burch note que le pape Hadrien n'est pas très heureux dans ses citations d'Athanase puisque, excepté pour une référence à la Lettre à Epictète (Migne, P. L. 98, 1273 BC, cf. P. G. 26, 1052 B) toutes ses allusions portent sur des œuvres discutées : P. L. 98, 1249 CD, cf. *De incarnatione et contra Arianos*, P. G. 26, 998 B, 1004 C. et P. L. 98, 1266 C, cf. *Expositio in Ps.* P. G. 27, 332 AB. (Sur ce commentaire dont la critique reste à faire, cf. *Suppl. Dict. Bible* : « Chaînes », I, 1125 et P. L. 98, 1263 D, 1264 A, cf. *Quaestiones ad Antiochum ducem*, P. G. 28, 622 AB. Mieux vaut donc ne pas trop insister sur le témoignage, fort tardif, d'Hadrien en faveur du *De Virginitate*, P. L. 98, 1249 D, cf. P. G. 28, 252 A.

(36) Migne, P. G. 28, 252 A ou Von der Goltz, p. 35, ligne 10.

n'emploie jamais, bien que dès le Concile d'Alexandrie (362) elle fût couramment reçue chez les Nicéens de cette ville. Von der Goltz alléguait bien deux exemples douteux d'un tel usage chez Athanase (37), mais le professeur Lebon a prouvé depuis (38) que ces passages ne pouvaient être invoqués. On dispute toujours en effet sur l'attribution du « De incarnatione et contra Arianos » et, fût-elle admise au profit d'Athanase, il conviendrait de noter que la version arménienne omet, à l'endroit cité (39), les trois mots ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι, sans rien retrancher d'autre au contexte. Dans cette version postérieure à 450, qui aurait songé à s'offusquer de cette expression et à la supprimer ? Avec beaucoup plus de vraisemblance, ne doit-on pas supposer qu'elle était absente de l'original et qu'ultérieurement on l'y ajouta ? Le second exemple ne vaut pas davantage, qu'il tirait du traité sur Matt. XI 27 « In illud omnia mihi tradita sunt » : « les quatre animaux, quand ils prononcent la doxologie Saint, Saint, Saint, montrent bien que les trois Hypostases sont parfaites, de même que, en disant « le Seigneur », ils montrent l'unique substance, τρεῖς ὑποστάσεις τελείας, τὴν μίαν οὐσίαν » (40). Le Père Hugger a définitivement écarté du débat ce prétendu témoignage, en découvrant que le dernier paragraphe de cette pièce contenait une citation des « Iambes à Séleucus », d'Amphiloque d'Iconium (ve siècle) (41). Certes, on peut toujours se trouver en face d'un hapax, mais il faut bien avouer qu'un tel formulaire est aussi peu athanasien que possible (42).

(37) Goltz, p. 119.
(38) *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXI, 1925, p. 524-530. « Pour une édition critique des œuvres d'Athanase », cf. p. 527.
(39) Ch. 10, P. G. 26, 1000 B.
(40) P. G. 25, 220 A.
(41) *Zeit. Kath. Theol.*, 1918, tome XLII, p. 437-441. « Des hl. Athanasius Traktat in Mt. XI, 27 ».
(42) Von der Goltz a émis l'hypothèse d'une interpolation, à une date fort ancienne : la formule suspecte πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης, μία δύναμις, ἓν βάπτισμα composée de nominatifs, marquerait une rupture dans la construction grammaticale, après une série d'accusatifs, commandés par πίστει σου εἰς. Krüger incline vers cette solution. Au contraire, Burch reproche à Von der Goltz d'avoir arbitrairement modifié la ponctuation traditionnelle qui mettait un point entre διδόμενον et πατὴρ ; Goltz, en mettant une virgule, ne rattacherait les nominatifs aux accusatifs de la phrase précédente que pour mieux accuser l'anomalie de la construction et conclure à une interpolation. Bardenhewer préfère accepter comme authentique une formule attestée par tous les manuscrits et supposer qu'Athanase, au lieu d'avoir toujours parlé de μία ὑπόστασις a écrit ici dans ce cas unique τρεῖς ὑποστάσεις.

Dans cette profession de foi trinitaire, Leipoldt critique encore l'expression τὸν υἱὸν... τὸν πρὸ αἰώνων ὄντα (ch. 1, p. 35, l. 7), formule rare dans les écrits authentiques d'Athanase, à cause de l'usage équivoque qu'en faisaient les Ariens dans leur exégèse de Prov. VIII 23 « *ante aevum fundavit me* » (Verbe antérieur au temps, mais ni incréé ni éternel). Cf. Müller, *Lexicon Athanasianum* : Athanase n'emploie guère cette formule spontanément, à moins de la

Mais Mgr Batiffol incriminait moins ce formulaire de foi que les tendances ascétiques du traité, en lesquelles il croyait reconnaître une parenté avec le puritanisme intolérant des Eustathiens, condamnés à Gangres (43). « L'éthique de ce traité, écrit-il (44), a quelque chose d'extraordinaire et de malsonant ». On y sent percer, en effet, un certain mépris pour ceux qui vivent hors de la virginité, ἐν ἀτίμῳ βίῳ (45). On prescrit aux vierges de se distinguer par leur vêtement et de raser leur chevelure (46), de ne manger autre chose que du pain et des légumes en vertu de ce principe : « πάντα ἁγνὰ ὅσα ἄψυχα » (47). Les vierges jeûneront toute l'année (ὅλον τὸν ἐνιαυτόν), sauf cas de nécessité (48). A l'encontre de l'extrême réserve imposée par l'ascétisme orthodoxe, elles recevront les ascètes chez elles, se prosterneront devant eux, leur laveront les pieds (49). Enfin, il n'est pas jusqu'aux synaxes privées que l'on ne puisse rapprocher des conventicules schismatiques des Eustathiens (50). La convergence de tous ces traits, dont aucun ne constitue une preuve, ne laisse pas d'être troublante. Même après que von der Goltz eût récusé ces rapprochements, Batiffol a maintenu son hypothèse : « quant à l'ascétisme de cet opuscule, et quant à le croire apparenté à celui dont le concile de Gangres a condamné les exagérations, tout n'a pas été dit » (51).

Mais c'est peut-être surtout le style de cet ouvrage qui l'a rendu suspect. Erasme déjà le remarquait : « De virginitate, an sit is quem nos hoc titulo reperimus, περὶ παρθενείας ἢ περὶ ἀσκήσεως, nondum satis liquet ; si illius (Athanasii) est, multum submisit stilum ad virginis cui scripsit simplicitatem » (52). Et dans une lettre du 3 mars 1527 : « Sequens opus (περὶ παρθενείας) si est Athanasii, mire dejicit stilum ad captum virginis ; tamen ob antiquitatem verti » (53).

préciser par ἀίδιος, ἄναρχος (P. G. 26, 37 B 15). On la trouve surtout dans le second discours contre les Ariens, où il polémique précisément sur le sens du « *ante aevum fundavit me* » (P. G. 26, 301 B 11, 304 A 9, 308 A 1, 308 B 8-11, 308 C 8, 309 A 7, 309 B 5).

(43) Sur le Concile de Gangres, Héfélé, *Histoire des Conciles*, I, 2e part., p. 1029-1045 ; Mansi, *Conciliorum Collectio*, II (1759), p. 1095-1105 ; Socrate, *Hist. ecclés.*, II c. 43 et Sozomène, *Hist. eccl.*, III c. 14.

(44) *Römische...*, 1893, p. 282.

(45) Von der Goltz, P. 43, l. 18 ; P. G. 28, col. 261 C, ch. 9 ; cf. Gangres Canon 1-9-10.

(46) Goltz, P. 44, l. 22 et s., 45, l. 2 ; P. G. 28, ch. 11, col. 264 B ; Gangres Canon 17.

(47) Goltz, P. 43, l. 5, ch. 8 ; P. G. 28, col. 261 B ; Gangres canon 2.

(48) Goltz, P. 43, l. 2, *ibidem* ; Gangres canon 18.

(49) Goltz, P. 57, l. 18, ch. 22 ; P. G. 28, 277 C.

(50) Goltz, P. 47, ch. 12 et 13 ; P. G. 28, 265 A, 268 A ; Gangres Canon 5-6.

(51) *Revue biblique*, 1906, p. 296. Cf. Puech, *Hist. Litt. Grec. Chr.*, 1930, III, 117, note 2. « Les remarques de Batiffol sur les pratiques ascétiques me semblent, sinon toutes, du moins la plupart, dignes d'attention ».

(52) Erasme, *Opera omnia*, tome VIII (Leyde, 1706), 389 C.

(53) Allen, *Opus Epist. Des. Erasmi*, tome VI (Oxford, 1926), no 1790.

« M. von der Goltz, note Batiffol, n'a pas résolu cette difficulté. C'est même le point le plus faible de son enquête (p. 120-122). Tout ce qu'il ajoute (p. 132-135) sur la rhétorique du περὶ παρθενίας force l'impression d'inauthenticité » (54). Mêmes jugements de Lebon (55), de Puech : « Von der Goltz, écrit ce dernier, n'a pas tenu assez compte de la différence de style, quoiqu'il ne se soit pas dissimulé qu'elle est très grande entre notre traité et les écrits d'apologétique ou de polémique. Il veut qu'elle disparaisse entre lui et la vie d'Antoine — et peut-être est-elle un peu moins sensible — mais elle subsiste. Même dans la Vie d'Antoine, la vigueur de l'esprit d'Athanase se traduit par la fermeté, l'ampleur, et la forte cohésion des périodes »... Or ici : « simplicité des courtes phrases, sans nerf et sans ossature » ... « En somme, l'authenticité me paraît très peu probable » (56).

Une enquête menée grâce à l'excellent « Lexicon Athanasianum » (57) de Müller, nous a permis de repérer 121 mots (58) qui ne se rencontrent nulle part ailleurs dans les œuvres d'Athanase : soit, pour 15 colonnes de Migne une moyenne de 8, proportion considérable ! Si fragile que soit cet indice, il mérite de figurer au dossier, d'autant que la même enquête révèle une densité d'hapax très inférieure dans les autres traités d'Athanase (59).

Le problème de l'attribution du Λόγος σωτηρίας reste donc ouvert, en raison de son formulaire de foi, de ses tendances ascétiques et de son style. C'est sans avoir résolu ces difficultés sérieuses que Bardenhewer en 1912 (60), Staehlin en 1924 (61) et Lefort en 1935 (62) ont souscrit à la démonstration de von der Goltz, tandis que Batiffol, Burch (63), Leipoldt, Lebon, Puech apportaient à la thèse contraire

(54) *Revue biblique*, 1906, p. 296.

(55) *Le Muséon*, 1927, p. 239. « J'ai peine à reconnaître le style du grand évêque sous toutes les beautés ou tous les artifices de rhétorique ».

(56) *Hist. de la littér. grecque chrét.*, 1930, tome III, p. 118 : Puech signale l'emploi du comparatif μειζότερος, p. 51, ligne 8 (Goltz) et 58, l. 10.

(57) Guido Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952.

(58) 46 noms, 35 adjectifs, 30 verbes. Ces mots se rencontrent surtout dans les chapitres 11 (30 emplois), 24 (12), 14 (9), 7 et 18 (8).

(59) *Oratio contra Gentes* : 5, 5 ; *Vita Antonii* : 5, 3 ; *Hist. Arianorum* : 3, 4 ; *Ep. ad Dracon.* : 3, 2 ; *De Fuga* : 2, 8 ; *Ep. ad Epict.* : 1, 6.

Notons, en contre-épreuve, que la proportion d'hapax augmente dans les traités non Athanasiens : *Contr. Apol.* I : 5, 3 ; *Contr. Apol.* II : 4, 8. « *In illud : Omnia mihi tradita sunt* » : 3, 8.

(60) « *Geschichte der altkirch. Lit.* », III, 1912, p. 66 : il note très justement que certaines objections des Mauristes tombent, puisque l'édition de Goltz montre que certains passages incriminés sont d'interpolation tardive.

(61) *Die altchrist. griechische Lit.*, 1924, p. 1379.

(62) *Le Muséon*, 1935, p. 70.

(63) Von der Goltz faisait flèche de tout bois pour restituer à Athanase le περὶ παρθενίας [parallèles avec le « *In illud omnia mihi tradita* », le *Syntagma doctrinae ad monachos*, la *Vie de sainte Synclétique*, le *De Patientia*] ou du moins pour prouver l'origine égyptienne du traité ; avec le même zèle, Burch essaie d'annexer le traité à l'Asie Mineure : non seulement la formule trinitaire et

de nouveaux arguments. Il ne semble pas non plus que l'on ait retenu l'hypothèse de Buonaiuti (64), qui voulait reconnaître en ce traité un ouvrage de jeunesse d'Evagre le Pontique, en raison de certaines ressemblances avec les « Sentences pour les Vierges ».

Le P. Delehaye, Bollandiste, appréciait ainsi le travail de von der Goltz : « Démonstration laborieuse et parfois un peu hésitante. L'auteur fait bien voir que l'écrivain se meut dans le cercle des idées des ascètes égyptiens, mais je cherche en vain un argument concluant pour l'identifier avec Athanase. Le parallèle avec la vie de saint Antoine n'a rien de décisif. Le περὶ παρθενίας a bien l'air d'une compilation qui peut avoir englobé des éléments athanasiens, mais, jusqu'à nouvel ordre, il semble prudent de s'en tenir là » (65). Puisse un critique apporter enfin l'argument décisif en cette difficile controverse !

A fortiori faut-il exclure des œuvres d'Athanase la « Vie de sainte Synclétique » (66), sorte de « pastiche, à l'usage des Moniales, de la vie de saint Antoine » (67). Bien qu'au IXe siècle Nicéphore l'ait attribuée à saint Athanase, personne n'admet son authenticité. Mais ce texte, très précieux pour l'histoire de l'institution des vierges, semble fort ancien puisque, note le P. Hausherr (68), les « Dits » de la sainte ont été admis dans les Apophtegmata. Sa classification des λογισμοί se rattacherait non à Origène mais à Méthode d'Olympe ; elle ne se serait pas imposée, parce que venue trop tard après celle d'Evagre le Pontique (69).

certaines ressemblances avec les Sentences aux vierges d'Evagre, mais des rapprochements avec le Testament du Seigneur, les Constitutions apostoliques, etc., sont invoqués : tout concourt à son propos et il n'est pas jusqu'aux ποταμοὶ μελίρρυτοι καὶ πηγαὶ ἀέναοι de la p. 35, l. 17, qui ne lui évoquent les paysages de la Cappadoce !

Des rapprochements beaucoup plus sérieux ont été signalés par O. von Lemm qui, ceux-là, iraient en faveur de l'authenticité (*Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIe série, tome 3, 1909, p. 397-398). Trois invocations du ch. 24, p. 59, lignes 12, 13, 16 coïncident presque littéralement avec celles d'un texte copte, dont Mgr Lefort a prouvé qu'il était d'Athanase (cf. *infra*, note 125). Mais c'est trop peu pour conclure à une dépendance littéraire : il devait exister un fonds commun d'expressions sur ce sujet, où tout le monde puisait.

(64) *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, 1923, p. 242-254 : *Evagrio Pontico e il De Virginitate Ps. Athanasiano* : essai d'attribution, fondé sur des similitudes (signalées déjà par Von der Goltz) entre le Λόγος σωτηρίας et la Παραινεσὶς πρὸς παρθένον d'Evagre (édit. Gressmann, 1913, T. U. 39). Cf. Goltz, p. 74.

(65) *Analecta Bollandiana*, 1906, p. 180-181 H. D.

Cf. aussi, le jugement de Bardy, en 1935 : « La démonstration de Goltz est loin d'être probante ». *Dict. de Spir.* « Athanase », col. 1049.

(66) Migne, P. G. 28, 148. *Acta Sanctorum*, 5 janvier, p. 242, 2 mai, p. 245.

(67) Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, Bloud, 1908, p. 329.

(68) *Orientalia Christiana*, XXX, no 86, p. 173 et s. : *De doctrina spirit. orient. quaestiones.*

(69) *Dict. de Spir.* « Athanase », col. 1049-1050 : C'est assurément parmi les Apocryphes qu'il faut ranger quelques autres écrits ascétiques qui portent le nom de Saint Athanase : le *Syntagma doctrinae ad monachos* (P. G. 28, 835-46) ;

A défaut de traité authentique, en grec, sur la virginité, il y a beaucoup à glaner dans les tomes 25 et 26 de Migne (70), parmi les ouvrages certainement athanasiens, mais depuis vingt-cinq ans l'horizon s'est élargi : n'aurait-on pas trouvé en syriaque, en copte et en arménien, *le* ou mieux encore *les* traités que l'interprétation tendancieuse d'une phrase de saint Jérôme avait accoutumé de faire chercher en grec et qu'on s'accordait à reconnaître, en l'absence de tout autre, dans le Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον.

***

En syriaque : « Lettre a des vierges qui étaient allées prier a Jérusalem et étaient revenues ».

En 1928, le professeur Lebon, de Louvain, publiait dans le *Muséon* une importante lettre syriaque, adressée à des vierges.

Ce texte provient du manuscrit syriaque Addit. 14.607 (British Museum), f°s 102 c, l. 8-115 b, l. 13 (71), datant du VIe ou du VIIe siècle. Il commence ainsi : « De saint Athanase, archevêque des Alexandrins, Lettre à des vierges qui étaient allées prier à Jérusalem et étaient revenues ».

L'argumentation de Lebon — que nous résumons — tend à montrer que rien ne s'oppose à ce que l'on fasse confiance, pour l'attribution, au témoignage d'un manuscrit aussi ancien (72).

Cette lettre syriaque apparaît comme *une traduction d'un original grec* : premier indice rassurant, car rien ne permet de supposer qu'Athanase ait écrit en syriaque. Certaines phrases ou expressions ne se comprennent, en effet, que par référence à un texte grec primitif : vg. des traductions serviles de mots composés grecs [εὐπάρεδρος (73) — ἀκροδρύων (74) — πάγκαρπος καὶ πανάγαθος (75)] — des traductions littérales de propositions infinitives grecques (76) — certaine construction du comparatif imitée de la construction grecque avec ἤ (77).

la *Didascalia* 318 *Patrum Nicaenorum* (P. G. 28, 1637-44) (conseils pratiques, visant surtout les anachorètes et les moines, s'inspirant de la *Didachè*), et la *Doctrina ad Antiochum ducem* (P. G. 28, 555-90), emprunts au Pasteur d'Hermas, petit code de morale encadré d'une introduction et d'une conclusion romanesque.

(70) *Apol. ad Const.* 33, P. G. 25, 640 ; *De Incarn. Verbi*, 48-51, P. G. 25, 181, 185-188 ; *Historia Arian.*, 25, P. G. 26, 721.

(71) Décrit par Wright, *Catalogue of Syriac Manuscr. in the British Mus.*, part. II, p. 683-4, Londres, 1871.

(72) *Le Muséon*, XLI, 1928, *Athanasiana Syriaca*, Texte syr., p. 170-188 (408 lig.), trad. française, p. 189-203 ; remarques critiques, p. 204-216.

(73) Ligne 56, p. 172, trad., p. 190.

(74) Ligne 386, trad. p. 187, trad., 202.

(75) Ligne 389, p. 187, trad. p. 202.

(76) Lignes 159-160 et lignes 288-289.

(77) Lignes 136 et 305.

Les citations de l'ancien Testament se rattachent au texte grec des LXX même lorsque celui-ci diffère de la Peschitto (78). Et si les citations du nouveau Testament s'accordent mieux avec la version syriaque, c'est que, selon un phénomène bien connu, le traducteur, plus familier avec le texte syriaque du N. T., se laissait influencer par ses souvenirs en faisant la version des citations grecques (79). Il exista donc de cette pièce un original grec.

La structure est celle d'« une lettre qui tourne au traité ».

Dans une première partie, l'auteur évoque le pélerinage fait à Bethléem et à Jérusalem par un groupe de vierges, et les console d'avoir quitté les lieux saints en les assurant que, par une vie sainte, elles peuvent demeurer perpétuellement avec le Christ. La seconde partie est une sorte de traité de la Virginité qui détaille les règles pratiques de cet état : vigilance contre le Démon et réserve dans les fréquentations ; manière de se comporter à l'église ; gravité et componction ; charité dans les paroles, illustrée par le curieux exemple de la colombe ; avis au sujet des soins corporels et mise en garde contre la sensualité ; condamnation de la cohabitation des vierges avec les ascètes. La lettre s'achève par une évocation enthousiaste du bonheur de la vierge fidèle. Ainsi à partir de considérations particulières, inspirées par un pélerinage, l'auteur est passé tout naturellement à des conseils plus généraux, utiles à toutes celles qui font profession de virginité.

Les *éléments formels* de la lettre ont disparu. On ne possède plus ni *l'adresse* (nom de l'auteur et des destinataires, souhaits), ni les *salutations finales*. Ces lacunes toutefois n'ont rien d'insolite : la première lettre à Sérapion, la lettre aux Africains et celle sur les Synodes n'ont plus que des titres ; par contre, la lettre d'Adelphium est privée de son adresse. L'intérêt de notre lettre résidait dans ses instructions spirituelles ; aussi négligea-t-on, très tôt peut-être, ces éléments formels, pour ne la désigner que sous un titre inspiré de son contenu.

A quel auteur attribuer cette lettre ? — Le manuscrit du VIe ou du VIIe siècle porte ce titre : « De saint Athanase, archevêque des Alexandrins ». Ce texte est probablement la copie d'une version syriaque plus ancienne, antérieure à la fin du Ve siècle, avant la séparation définitive de la chrétienté de Syrie. Dans cette hypothèse,

(78) V. g. Lévit., XIX, 32, l. 110-111, tr. p. 192 ; Prov., VI, 27-29, l. 270-3, tr. p. 198 ; Prov., X. 19, l. 119-120, tr. p. 193 ; Job, VIII, 21, l. 151, tr. p. 194 ; Cant., II, 15, l. 393, tr., p. 203 = « les renards cruels » : lecture probable de πικρούς pour μικρούς, dans le texte des LXX.

(79) Mt. VI, 24, l. 309-311, tr., p. 200. Toutefois, plusieurs citations du N. T. apparaissent directement traduites du grec. Rom., XII, 10, l. 114 et I Cor. VII, 34, l. 74.

le titre, ajouté non par le copiste mais par le traducteur, gagnerait en valeur comme en ancienneté. Même s'il ne datait que du VIe ou du VIIe siècle, il apporterait une garantie bien supérieure à celle dont peut se prévaloir le texte de von der Goltz, son cadet de quatre siècles !

Aucun indice ne permet d'ailleurs de suspecter cette attribution. Rien d'étrange dans ce pélerinage : Le « Pèlerin de Bordeaux » arrivait à Constantinople en mai 333, pour passer de là en Terre Sainte (80) ; et la « Peregrinatio Aetheriae » relate un voyage de la fin du IVe siècle (81). Tout ce qu'on apprend sur le mode de vie de ces vierges, concorde avec ce qu'on sait déjà des débuts de la vie religieuse féminine en Egypte, dans la première moitié du IVe siècle. Mais si le temps, le pays sont bien ceux d'Athanase, on pourrait objecter que l'auteur ne se trahit ni comme évêque, ni même comme prêtre. A quoi l'on répond : dans l'« Histoire des Ariens » non plus ! « Cependant, ajoute Lebon, l'initiative d'écrire à ces vierges, que l'auteur prend sans expliquer ou justifier son intervention, semble indiquer qu'il est, en ce faisant, dans l'exercice d'une fonction... ». Il faut noter aussi « l'impression d'assurance, d'autorité avec lesquelles il parle, donne ses conseils » (82). On retrouve aussi dans cet écrit, les caractéristiques du style d'Athanase : citations et allusions bibliques (une centaine !), clarté, précision et simplicité.

Devant un texte si ancien, traduit du grec, reflétant la vie des vierges au IVe siècle, et tout à fait digne d'Athanase, on n'a aucune raison de suspecter le titre, ajouté par le copiste ou peut-être, même par le traducteur (83).

***

UN TRAITÉ SUR LA VIRGINITÉ
CONSERVÉ EN SYRIAQUE ET EN ARMÉNIEN.

Ce traité figure dans un manuscrit syriaque du VIe ou du VIIe siècle : Addit. 14.607 du Br. Mus. (à la suite de la pièce précédente) f° 115b l. 14-f° 121d (84). Le professeur Lebon a publié le texte et la traduction française, dans le *Muséon* de 1927 (85).

(80) *Itinerarium Burdigalense* : BARDENHEWER, *Gesch. der Altchrist. Literatur*, III, p. 416, Fribourg, 1912.
(81) *Aeth. Peregr. Sources chrét.*, XXI, Pétré, p. 16.
(82) *Le Muséon*, XLI, 1928, p. 214.
(83) *Le Muséon*, 1929, p. 212. Lefort note que tous nos anciens manuscrits syriens proviennent du « Monastère des Syriens », situé en pleine Egypte et que les rapports littéraires, artistiques entre la Syrie et l'Egypte copte sont de moins en moins contestables.
(84) WRIGHT, *Catalogue ...*, II, 683-4.
(85) Texte : 221 lignes contre 408 à la pièce préc., p. 209-218 ; trad. fr., p. 219-226 ; remarques crit., p. 227-248.

Il porte la mention : « *Trente et unième* », marquant la place occupée primitivement par cet écrit dans une collection de pièces athanasiennes.

On lit ensuite : « *Du même* » (auteur que la pièce précédente) c'est-à-dire : « De saint Athanase, archevêque des Alexandrins ».

Le *titre* correspondrait rigoureusement à celui mentionné par saint Jérôme (si on veut y voir un titre) : « *Discours sur la virginité* ».

Ce traité ne renferme pas de lacune interne, mais il est interrompu brusquement par mutilation du manuscrit. Heureusement, une version arménienne permet de le reconstituer dans son intégralité (86).

Voici l'essentiel des remarques de Lebon :

Ce traité est manifestement la *traduction d'un original grec*. Les termes grecs apparaissent, en effet, sous les transcriptions syriaques, ainsi que des constructions qui ne s'expliqueraient pas sans une imitation servile d'un texte grec. Les citations de l'Ancien Testament sont faites d'après le texte grec des LXX et non selon la Peschitto vg. Ps. xxv 4, ligne 11, trad. p. 219 (87). Un Syrien composant dans sa langue n'eût pas agi ainsi. Pour les citations du Nouveau Testament, le traducteur connaît mieux la Peschitto et se laisse plus volontiers influencer par elle, reproduisant de mémoire le texte syriaque plutôt que de traduire le texte qu'il a sous les yeux : vg. I Cor. IX 25, l. 89, trad. p. 222 (88).

L'auteur *cite deux fois les Actes de Paul et de Thècle* » (89). « Heureux ceux qui ont gardé leur chair dans la pureté, parce qu'ils seront le temple de Dieu » (90). Alors que dans les Actes, cette parole, placée dans la bouche de saint Paul, est précédée d'une béatitude et suivie de neuf autres qui n'ont rien de commun avec les béatitudes évangéliques, ici au contraire, on l'oppose aux béatitudes du Seigneur et on l'attribue aux vierges folles. « Y a-t-il une dépendance à l'égard des Acta Pauli et Theclae ? — C'est plus que probable, note Lebon, quoique la dépendance ne soit pas sûrement directe et proprement littéraire ; la parole a pu être connue de l'auteur par tradition orale, étant peut-être fréquemment citée dans les milieux ascétiques » (91).

(86) Cette lacune représente un cinquième de l'ensemble.

(87) Cf. autres exemples : Ps. XLVIII, 13, l.67, tr., p. 221 ; Ps. LXVII, 10, l. 117, tr., p. 223 ; Cant., IV, 8, l. 20, tr. p. 219 ; Isaie, LXVIII, 8-9, l. 176, tr., p. 225.

(88) Il est toutefois des citations plus proches des LXX que de la *Peschitto*. (I Petr. V, 8, l. 45, tr., p. 220). On doit aussi remarquer certains passages où notre texte ne s'accorde complètement ni avec la *Peschitto* ni avec les LXX : Prov., IX, 12, l. 172, tr., p. 225 ; Cant., II, 10, l. 25, tr., p. 219 ; Cant., III, 4, l. 191, tr., p. 225 ; Isaie, LVIII, 6, l. 100, tr., p. 222.

(89) Lignes 137 et 156.

(90) *Acta Pauli* et *Theclae*, n° 5. Cf. édition Lipsius, *Acta Apostolorum Apocr.*, part. I, p. 238, Leipzig, 1891. Cf. Resch, *Agrapha*, 2e éd., p. 272-274, Leipzig, 1906 (Texte und Unter. N. F., XV, 3, 4). Vouaux, *Les actes de Paul*, Paris, 1913, n° 5, p. 154.

(91) *Le Muséon*, XL, 1927, p. 233.

Le professeur Lebon ignorait alors la fin du traité, qu'un manuscrit arménien a permis de reconstituer : or, on y lit un long passage de dix lignes, sur la vie et le martyre de sainte Thècle (92). Peut-être cet intérêt témoigné à sainte Thècle pourrait-il être interprété comme un indice — très léger — en faveur de l'origine athanasienne de ce traité ? Baronius rapporte ce propos de Lindanus, qui avait compulsé un index à la bibliothèque de l'Escurial : « in eodem indice, sanctus Athanasius de vita sanctae Theclae nobis lectus est » (93). Montfaucon, lui aussi, fait allusion à une vie de sainte Thècle par Athanase : « in schedis quibusdam Emerici Bigotii τοῦ μακαρίτου, quae penes me sunt, fertur esse quaedam beatae Theclae vita in bibliotheca Scorialensi, quae Athanasii nomen praeferat » (94).

Cette lettre se présente vraiment comme un λόγος περὶ παρθενίας. « L'auteur ne vise pas une vierge en particulier (95), ...mais son exhortation vise toutes les personnes qui veulent vivre dans l'état de virginité... « Avez-vous compris, ô vierges, les choses qui ont été dites pour les vierges ? » (l. 205). Comme παρθένοι, l'auteur n'envisage que des femmes, dont c'est le nom propre (l. 56) et qui se distinguent des femmes du monde (κοσμικαί, l. 4). Ces dernières ont leurs maris selon la chair (l. 13), tandis que les premières sont les épouses du Christ (l. 3, 55). La παρθένος a, comme telle, un pacte inviolable avec le Christ (l. 60) ; son état de vie, meilleur que l'état de mariage (l. 109), est un état stable, qui doit durer jusqu'à la mort (l. 26). C'est la vie angélique (l. 38) dans la continence (l. 104), sauvegardée par l'éloignement de tout rapport avec les personnes de l'autre sexe (l. 43)... La παρθένος jeûne, s'abstient du bain et des amusements mondains ; elle pratique le silence, les veilles, la psalmodie ; elle lit les Ecritures, travaille pour subvenir à ses nécessités, demeure pauvre et se vêt sans se parer (l. 79). Mise en garde contre la fréquentation de la société mondaine (l. 8), et contre les rapports avec les hommes (l. 43), elle vit avec sa mère et habite avec d'autres femmes (l. 97). La παρθένος mène donc une vie d'un genre spécial, supérieure à celle des autres chrétiens, mais elle mène cette vie dans le monde, dans sa famille... Ce n'est encore qu'une ébauche de l'état religieux ».

Qu'apprenons-nous de *l'auteur* ? Presque rien. Il se compare au laboureur fier de sa moisson et à l'ouvrier dont l'œuvre durable

(92) *Sitzungsb. Preuss. Akad.*, 1935, Casey, texte arménien, p. 1034 ; trad. allem., p. 1045, lignes 20-29.

(93) Baronius, *Martyrologium Romanum*, 23 septembre, Paris, 1645, p. 379.

(94) Migne, P. G. 25, XXVII, n° 17. Cette vie se trouve effectivement à l'Escurial, dans les codices : cod. y II.5 (M. 310), n. 19 ; cod. y II.8 (M. 313), n. 16 ; cod. y II.9 (M. 314), n. 19, d'après la description du P. Delehaye, *Cat. Cod. Hag. graec. reg. monast. S. Laurentii Scorialensis*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVIII (1909), p. 370, n° 19 ; 375, n° 16 ; 377, n° 19. Sur sainte Thècle, *Acta S.S. Bolland.*, septembre, VI, 546-568.

(95) *Le Muséon*, XL, 1927, p. 234.

mérite son salaire (l. 207) ; il répète aux vierges les choses qu'il a lui-même apprises en se rendant compte des limites imposées à la science et à la parole humaines (l. 208). Il use abondamment de l'Ecriture (57 citations). Il trouve des paroles enthousiastes pour décrire la récompense céleste réservée aux vierges (l. 182) témoin la prosopopée conservée en arménien, très semblable à celle d'Athanase dans la lettre copte. Ses conseils d'ascétisme témoignent d'un ferme bon sens. Il apporte des exemples peu nombreux (Adam et Eve, Caïn, Les Vierges folles), et malgré sa prédilection pour les Actes de Paul et de Thècle, il sait se garder du merveilleux des Apocryphes. Certes, on ne devine pas de préoccupations dogmatiques, mais ne pourrait-on pas faire le même grief à d'autres lettres d'Athanase, à la lettre à Amoun par exemple ? On arrive donc à la même conclusion que pour la lettre syriaque précédente : aucun argument de critique interne, bien au contraire, ne contredit l'attribution à saint Athanase, faite par un manuscrit du VIe ou du VIIe siècle. Cette conviction est renforcée du fait que le même traité se retrouve, en arménien, dans une collection d'écrits athanasiens, traduits du grec au VIe siècle.



Ce traité fut publié par Casey en 1935 (*Sitzungsberichte des Preussischen Akademie*). Il repose sur deux manuscrits de la bibliothèque des Mékhitaristes de Vienne. Cod. 648 du XIVe siècle (?) et Cod. 629 du XIXe, f° 149 a-209 a (96). Les deux manuscrits contiennent des collections d'écrits d'Athanase (97). Un colophon, d'origine inconnue, désigne le traité comme appartenant à une collection de dix-sept écrits athanasiens traduits en arménien par Mesrob et son école. Du point de vue philologique toutefois, il semble difficile d'admettre une date aussi ancienne. Casey propose plutôt le VIe siècle, en raison des mots composés, très nombreux, tels qu'aimaient à les former les traducteurs arméniens de l'époque post-classique, d'après des modèles grecs.

La présence de ces mots composés, ajoute Casey, trahit une traduction à partir du grec : conclusion qui rejoint heureusement celle de Lebon.

Cette nouvelle version permet de reconstituer les lacunes du manuscrit syriaque, mutilé en finale sur un cinquième de sa longueur. Ce fragment nouveau contient une liste des précurseurs de la virginité dans l'Ancien Testament, une prosopopée de la virginité et une longue citation de la vie de sainte Thècle (98).

« Comme notre traité s'accorde très bien avec la personnalité et le temps d'Athanase, conclut Casey, son authenticité doit être acceptée

(96) *Sitzungsberichte*, XXXIII, 1935, intr., p. 1022, texte, 1026-34, trad. all., 1035-45.

(97) *Harvard, Theol. Rev.*, 1931 ; Casey, *Armenian manuscr.*, p. 43-59. Cf. p. 57.

(98) *Sitzungsberichte*, p. 1045.

au moins comme probable » (99). Curieuse fortune de ce traité sur la virginité, composé en grec par saint Athanase, et que nous ne connaissons plus que par deux versions, syriaque et arménienne !

***

Une lettre de saint Athanase, en copte, au sujet de l'amour et de la tempérance.

En 1927, M. Arn. Van Lantschoot publiait, dans le *Muséon*, une lettre copte encore inédite, portant ce titre : « Lettre de notre Saint Père, vénéré à tous égards, Apa Athanase, archevêque d'Alexandrie, au sujet de l'amour (ἀγάπη) et de la tempérance (ἐγκράτεια) (100).

« La lettre se trouve dans le Ms. Or. 8802 du British Museum (101) que les critères paléographiques permettent de dater du XI-XIIe siècle. Le fragment comprend six feuillets de parchemin... le texte y occupe les folios 1 r°-4 v°, l. 24. Dialecte sahidique ».

M. Van Lantschoot laissait aux Patrologues le soin de discuter du bien-fondé de cette attribution.

Or, une découverte du professeur Lefort apporte en sa faveur un argument précieux (102). Il a comparé la « Lettre sur l'amour et la tempérance » à une longue exhortation copte, intitulée : « Catéchèse prononcée par notre très vénérable Saint Père Apa Pachôme, le saint archimandrite, à l'occasion d'un frère moine ayant du ressentiment contre un autre ; c'était du temps d'Apa Eboneh, qui l'avait amené à Tabennêse. Il lui adressa ces paroles » (103). L'attribution de cette catéchèse ne prête à aucun doute : Lefort a montré que Pachôme († 346) en est effectivement l'auteur (104).

« La parenté des deux textes est évidente : non seulement les deux exposés se suivent pas à pas, mais souvent les mots et des phrases entières sont absolument identiques » (105). Et M. Lefort de donner les textes en deux colonnes parallèles (106). Deux hypothèses s'offrent à l'esprit : ou bien tous les deux ont puisé à une source commune, ou bien l'un a copié l'autre.

M. Lefort montre encore que Pachôme est le compilateur : « il abrège généralement sa source ; s'il la développe sur quelques points, c'est que sa mémoire, pleine de textes bibliques, l'entraîne à préciser

(99) *Sitzungsberichte*, p. 1026.
(100) *Le Muséon*, XL, 1927, p. 265-292, texte et traduction française.
(101) Crum, *Cat. of the Coptic mss. in the Brit. Mus*, n° 185.
(102) *Le Muséon*, XLVI, 1933, Athanase écrivain copte, p. 1-33.
(103) Budge, *Coptic Apocryphs in the dialect of Upper Egypt*, 1913, texte et traduction anglaise. — Cod. Or. 7024 du *Br. Mus.*, p. 35-98.
(104) *Le Muséon*, XLVI, 1933, p. 1-6.
(105) *Ibid.*, p. 7.
(106) *Ibid.*, p. 7-24.

une citation ou à en introduire de nouvelles ; ou, dans quelques cas, qu'il vise des circonstances propres à la vie monastique » (107). Mais en absorbant le texte d'Athanase il laisse des traces visibles de la soudure, en deux endroits au moins (108). « Ce sont là des détails qui trahissent indubitablement la main d'un compilateur... inutile de chercher une autre source à la deuxième partie de la catéchèse de Pachôme, que le petit traité attribué à Athanase » (109).

Le plagiat de Pachôme permet de dater au moins approximativement la « Lettre sur l'amour et la tempérance ». Il mourut au printemps de l'an 346, mais avait quitté Tabennêse pour Pboou *avant* 334. C'est donc avant cette dernière date, qu'Eboneh, supérieur du monastère de Senêset, lui amena le frère colérique, que fut prononcée la catéchèse et qu'avait été écrite la Lettre destinée à servir de modèle. « Nous voici bien près de l'accession d'Athanase au siège épiscopal (328). Ce ne peut donc être fort longtemps après cette date que Pachôme prononça sa catéchèse. Il est même possible que la dite catéchèse soit *antérieure à* 328, car les communautés étaient organisées bien avant cette date, et, dès les débuts, Pachôme servait de juge, dans les cas que lui soumettaient les chefs des groupes monastiques voisins. Athanase, lui-même, semble nous apprendre que son traité n'est guère postérieur à la période des persécutions, quand, faisant allusion au texte de Math. xxiv, 22, il dit : « nos jours ont été abrégés ; le deuil a cessé parmi les hommes ; laissons là le passé ». On sait qu'il avait seize ans lors du martyre de l'archevêque Pierre, en 311 ; il a donc vécu une partie de ces jours de deuil. Dans ces conditions, son traité serait *une œuvre de jeunesse* et pourrait remonter aux années qui précédèrent son épiscopat. Ainsi s'expliquerait le silence de Pachôme, qui ne pouvait pas encore le considérer comme « le flambeau de la terre » (110), ni invoquer son autorité doctrinale » (111).

Le témoignage fortuit de Pachôme sur la date de cette Lettre — dont rien ne répugne par ailleurs au génie d'Athanase — incline à admettre la véracité de l'attribution : « Lettre de notre Saint Père... Athanase ».



« Membra disjecta » d'une longue Lettre d'Athanase en copte, sur la Virginité.

A l'occasion de son immense enquête à travers les fonds coptes des Bibliothèques pour rassembler tous les fragments des *Vitae* de

(107) *Le Muséon*, XLVI, 1933, p. 26.
(108) *Ibid.*, p. 27.
(109) *Ibid.*, p. 27.
(110) C'est ainsi que Pachôme appelle lui-même Athanase dans Paris, Bibl. nat. Copte, 129, 12, f. 71 v°.
(111) *Le Muséon*, 1933, p. 28-29.

Pachôme (112), le professeur Lefort, de Louvain, a découvert plusieurs écrits d'Athanase, notamment des fragments importants d'une Lettre à des vierges.

***

En 1927 (113), il estimait que cette Lettre était précédée, dans un même recueil primitif (du ve siècle), par les *Pseudo Clémentines de Virginitate*, dont il publiait le texte copte et une traduction latine d'après les fragments Paris B. N., 131 [1] f. 3-7 et 130 [2] f. 101-102 (114). Il croyait alors que le f° 2 de garde, les concernait avec son titre : « La lettre d'Apa Athanase l'archevêque, au sujet du comportement convenant à ceux qui pratiquent l'ἐγκράτεια ». Mais en 1952, M. Lefort avoue : « Après avoir réexaminé les caractéristiques paléographiques sur les originaux, il nous paraît qu'on a affaire à deux codices différents, et que celui des Pseudo Clémentines est certainement le plus ancien » (onciale du type ive-ve siècles) (115). Quant au feuillet titre, on n'oserait affirmer qu'il occupait cette place dans le codex primitif, car les milliers de feuillets, sortis pêle-mêle des fouilles du Monastère Blanc, furent manipulés par Maspéro, Amélineau, etc..., puis groupés en volumes, non selon des critères paléographiques, mais d'après leur contenu doctrinal (116). On ne peut donc affirmer que les milieux monastiques égyptiens attribuaient à saint Athanase les Pseudo Clémentines de Virginitate. Du moins faut-il retenir qu'on les y connaissait dès le ive et ve siècle : Chenoute (117) et son successeur Besa (118) les citaient d'après ce texte copte, plus ancien et plus fidèle que la traduction du codex syriaque de 1470 (119).

(112) *Le Muséon*, LIX, 1946, « Mélanges Lefort » ; VERGOTE, *L'œuvre de M. Lefort*, p. 41-62, cf. 43-49.

(113) *Le Muséon*, XL, 1927, Le *De Virginitate* de saint Clément ou de saint Athanase ? p. 249-264.

(114) *Le Muséon*, XL, 1927, texte copte et trad. latine, p. 254-264 ; *Le Muséon*, XLII, 1929, p. 265-269.

(115) *Corpus Script. Christ. Orient.* LEFORT, *Les Pères apostoliques*, en copte, 1952, vol. 135, tome 17, p. XVII, note 4.

(116) *Ibidem*, cf. toute l'introduction « *Les Pseudo Clémentines de virginitate* », p. XV-XIX.

(117) C. S. C. O., *op. cit.*, *Pères apost.* en copte, vol. 135, p. XVIII-XIX, et aussi C. S. C. O., *Sinuthii vita et opera omnia*, LEIPOLDT, 1913, vol. 73, tome IV, copte, V, p. 26-37 (p. 29, l. 26 ; p. 30, l. 7 et 17 ; p. 31, l. 7 et 14 ; p. 32, l. 3).

(118) *Bulletin inst. franç. d'archéol. orient.* LEFORT, « Une citation copte de la Ia Ps. Clémentine de virginitate », XXX, p. 509-511.

(119) Ce codex syriaque se trouve à la bibl. du Séminaire réformé d'Amsterdam. Cf. MIGNE, P. G. 89, col. 1421-1850, mais surtout : DIEKAMP, *Patres Apostolici*, tome II, Tübingen, 1913 : trad. latine du texte syriaque avec édition critique des excerpta grecs retrouvés dans les Pandectes du moine palestinien Antiochos (vers 620). Cf. texte copte avec trad. franç. par LEFORT, dans C. S. C. O., *Les Pères apostoliques en copte*, 1952, tome 17, vol. 135, p. 32-43 et vol. 136, tome 18, p. 29-37. Sur toute cette question des Ps. Clém. de Virginitate, cf. BARDENHEWER

***

Reste l'importante « *Lettre aux vierges* », partiellement reconstituée par Lefort, avec les fragments suivants (120) :

p. 61-68	B.N. de Naples	cf. Zoega CCXLV (121)	*Muséon* XLII 1929 tr. fr. p. 240-243
p. 85-102	B.N. de Paris fonds copte	vol. 131^2 f. 90-98	*Muséon* XLII 1929 t. copte p. 213-234 tr. fr. p. 243-260
p. 105-116	B.N. de Paris	vol. 131^2 f. 99-104	
p. 119-136	B.N. de Paris	vol. 131^2 f. 105-113	
p. 155-162	B.N. de Paris	vol. 78 f. 59-61 et 58 (122)	*Muséon* XLII 1929 t. copte p. 235-238 tr. fr. p. 260-264 à compléter par *Muséon* XLVIII 1935 p. 56-59.
p. 213-214	B.N. de Paris	vol. 131^2 f. 135	*Muséon* XLII 1929 texte p. 239 tr. fr. p. 264.

Nous possédons ainsi des fragments considérables d'une lettre à des vierges : 65 pages environ (soit le double de la lettre syriaque aux pèlerines de Jérusalem).

« L'ordre ci-dessus est garanti par le chiffre de la pagination, les signatures de cahier en tête et en queue, et éventuellement par l'enchaînement du texte » : ainsi, à la page 96, l'auteur renvoie à ses développements des pages 61-62 « si vous vous rappelez ce que nous avons dit, à savoir que la virginité est au-dessus de la nature humaine ». De même, page 109, fait-il allusion à son exposé des pages 63 et suivantes : « il n'y a aucune virginité pour ces gens-là (les païens), comme je l'ai dit auparavant ». Partout, d'ailleurs, un même parchemin blanchâtre qui caractérise les codices v-viie siècle, avec des dimensions sensiblement égales de 25 cm-20 cm. Pour les pages 85 et suivantes, la provenance d'un même volume est « paléographiquement évidente » (123).

Mais à qui attribuer cette lettre qui se présente sans indication d'auteur, sans adresse de destinataires et dont on ne peut même évaluer les lacunes initiale et finale ?

Geschichte d. Alt. Lit., II, 1914, n° 73 et *Dictionnaire de spiritualité, Clément de Rome*, tome II, 1, col. 963.

(120) *Le Muséon*, XLII, 1929, Lefort, *Saint Athanase sur la virg.*, p. 196-212.

(121) Zoega, *Catalogus codicum copticorum qui in museo Borgiano adservantur* , Rome, 1810, n° 245, texte copte donné *in extenso*. La page 64 est reproduite par Hyvernat, *Album de paléographie copte*, Paris, 1888, planche IVa ; date probable : fin du ve siècle.

(122) Quatre feuillets décrits par Quatremère, *Recherches critiques*, Paris, 1808, p. 139. Cf. note de O. Von Lemm, *Koptische Miscellen*, n° LXVI, *Bulletin Acad. Saint-Pétersbourg*, 1909, p. 393.

(123) *Le Muséon*, XLII, 1929, p. 198-201.

***

Le professeur Lefort présente d'abord *un argument de critique interne* : « Heureusement le texte laisse clairement transparaître la personnalité de son auteur : 1° celui-ci paraît bien avoir vécu et écrit dans le milieu alexandrin ; dans sa démonstration de l'absence de virginité chez les païens, il fait remarquer (p. 64), que les prêtresses égyptiennes ne sont dites nulle part avoir pratiqué la virginité ; il s'en prend longuement ailleurs (p. 104-115) aux doctrines d'un personnage qui fut un pur Alexandrin, Hiéracas (124)... L'auteur a vécu dans l'entourage d'Alexandre (archevêque d'Alexandrie † 328) dont il a recueilli les enseignements sur la virginité et qu'il appelle notre père ; 2° il se donne lui-même comme un pasteur d'église, « le serviteur de votre fiancé » (p. 122) ; il remplit le même rôle que son père Alexandre (p. 125) ; les préoccupations dogmatiques qui le retiennent longuement (p. 126-134) correspondent singulièrement aux questions agitées lors des querelles ariennes ; 3° lorsqu'il écrit, il est déjà vieux : « le vieillard que je suis » (p. 135), et il doit faire effort pour se rappeler ce qu'il entendait de la bouche d'Alexandre (p. 125) ; 4° il a déjà antérieurement écrit aux vierges à propos de la conduite qu'elles ont à tenir (p. 135). Il paraît difficile de trouver un personnage qui réponde mieux qu'Athanase à chacun de ces traits » (125).

***

Sans nous attarder à des rapprochements, pourtant suggestifs, avec les *Gnômes* du Concile de Nicée (126) et la *Chronique* de Sévère d'Ašmuneîn (127), venons-en à l'argument décisif que le professeur

(124) Sur Hiéracas, Epiphane *Haereses Panarion* Haer. 67, G. C. S., 1931, III, 132 ou Migne, P. G., 42, col. 172 C.

(125) *Le Muséon*, XLII, 1929, p. 203.

(126) Sans en tirer de conclusion, le professeur Lefort signale (*Le Muséon*, XLII, 1929, note p. 204), une parenté littéraire évidente entre la Lettre aux vierges et les Gnômes du Concile de Nicée (traduction du texte et littérature sur le sujet dans Haase, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäe, Faderborn*, 1920) :

Vg. Lettre copte, p. 88 : « s'il en est une qui désire rester vierge et fiancée du Christ, elle peut considérer la vie de celle-là (Marie) et l'imiter » : Haase, p. 52, lignes 3-4.

Vg. Lettre copte, p. 91-92 : « elle ne se reposait pas outre mesure mais pour que son corps se reposât seulement » : Haase, p. 51, l. 25-27.

Vg. Lettre copte, p. 91 : « elle ne mangeait ni ne buvait par plaisir, mais afin de ne pas laisser mourir son corps avant terme » : Haase, p. 5, l. 8-11 (cf. correction proposée par Lefort). Cf. Héfélé, *Histoire des Conciles*, I, 2e part., Append. 5 « les fragments coptes relatifs au Concile de Nicée », p. 1124-1138.

(127) Se reporter au texte de la Chronique cité p. 2, ci-dessus : « sachez que j'ai servi de secrétaire à mon père Alexandre... voilà ce qu'Athanase l'apostolique écrivit et rapporta de son saint Père Alexandre ».

Dans la lettre copte on lit un passage assez semblable : « Il me faut vous

Lefort tire d'une citation de Chenoute. Après une lacune de 18 pages, la Lettre aux vierges reprenait (p. 155), dans un style nouveau, fait d'apostrophes (128) à la virginité :

« O virginité, arbre fertile et douceur sans remords,
« O virginité, paradis et maison du Tout-Puissant,
« O virginité, gloire de Dieu et honneur des archanges... etc...

Le professeur Lefort a découvert et laborieusement reconstitué (129) un fragment d'une homélie de Chenoute qui cite ce passage de la Lettre aux vierges, *en l'attribuant à saint Athanase* :

« *Cet homme de bien*, *Athanase*, l'archevêque, dit ceci et d'autres choses encore *dans ses lettres* : « O virginité, image de l'incorruptibilité et arbre de vie ; O virginité, belle pourpre entre toutes les pourpres et face de Dieu l'immortel... etc... » et ainsi douze exclamations qui ne figurent pas dans nos fragments ; mais avec la treizième : « O virginité, arbre fertile... etc... » et les sept suivantes, on retrouve le texte de

raconter à vous aussi, pour autant que je pourrai me le rappeler, ce que nous avons entendu de la bouche de notre père Alexandre. Lui en effet, alors que des vierges comme vous étaient venues le trouver et demandaient à entendre une parole de sa bouche, lui, dis-je — il tenait en main les Evangiles, car c'était un vieillard avide de lectures — leur parla alors aussitôt de leur fiancé qui est aussi le vôtre », *Le Muséon*, XLII, 1929, tr., p. 256.

Similitude de situations assez étrange, même si les propos rapportés ne sont point identiques. Peut-être Sévère utilise-t-il des fragments perdus de la lettre aux vierges, où se trouvaient les enseignements d'Alexandre sur le jeûne ? Cf. *Le Muséon*, XLVIII, 1935, p. 67-68 et *infra*, p. 29.

(128) Des exclamations semblables se retrouvent dans le λόγος σωτηρίας (Von der Goltz, Texte und Unter., XXIX 2_a N. F., XIV, 2_a, chap. 24, p. 59 ou, à défaut, Migne, P. G. 28, col. 280 C D.)

Von Lemm (*Koptische Miscellen*, n° LXVI, p. 397-398) croyait y voir la source des exclamations de la lettre copte. Il semble qu'Athanase usait volontiers de ces apostrophes lyriques, cf. citations d'Athanase par Apa Moïse, *supra*, p. 3. Cf. péroraison du discours sur la virginité en arménien publié par Casey, *Sitzungsberichte der Preuss Akademie*, XXXIII, 1935, p. 1044. Cf. fragments publiés par Lefort, « Mélanges de Ghellinck », 1951, p. 218. Cf. aussi, passage assez semblable dans « une curieuse homélie grecque sur la virginité », remarquablement éditée et traduite par Dom Amand et M. Moons, *Revue bénédictine*, LXIII, 1953, p. 18-69 et 211-238. Cf. p. 42-44.

(129) Cf. reconstitution *A B C* de la citation d'Athanase par Chenoute, dans *Le Muséon*, XLII, 1929, p. 272.

Reconstitution *A B C D* , *Le Muséon*, XLVIII, 1935, p. 56-59.

Frag. A : Paris B. N. copte 130[5], f. 25-26, édit. Leipoldt C. S. C. O. *Sinuthii opera*, série II, tome 17, III, p. 107-108.

Frag. B : British Mus. Or. 3581 A (80) ; Crum, *Catalogue*, S, n° 254, texte et trad. all. dans Von Lemm, *Koptische Miscellen*, op. I, n° LXVI, p. 398-400, trad. franç. *Le Muséon*, 1929, p. 260, note 3.

Frag. C : Paris, B. N., copte 131[7] f. 26, inédit.

Frag. D : Paris, Louvre, n° 10011 (R. 189).

Pour cette question de la citation de Chenoute, cf. *Le Muséon*, 1929, p. 205-206, p. 269-274 et surtout *Muséon*, 1935, p. 55-61.

la Lettre aux vierges (130). Les douze premières phrases figuraient donc dans la lacune de notre vieux codex athanasien (p. 137-154) et permettent de la combler partiellement. Mais ce qui rend plus précieuse encore la citation de Chenoute, contemporain d'Athanase, c'est qu'elle garantit l'attribution de toute la lettre. Dans cet hymne enthousiaste à la virginité, il faut voir sans doute, la péroraison de la Lettre aux vierges (131).

***

Après les données de la critique interne et le témoignage de Chenoute, *les emprunts de saint Ambroise à cette Lettre, dès* 377 (4 ans après la mort d'Athanase) confirment son unité de structure et son origine athanasienne.

L'honneur de cette découverte revient au P. Janssens. Il signalait en 1930 des rapports manifestes entre la lettre copte, publiée l'année précédente par Lefort, et *le livre second du De Virginibus* de saint Ambroise (132). Son ouvrage en néerlandais n'étant peut-être pas accessible à tous, nous reproduisons les passages parallèles qu'il signalait (133) :

Texte copte, p. 88, *Muséon*, 1929, p. 244 : « Maintenant donc, que la vie de Marie, qui engendra Dieu, soit à vous toutes, comme elle est écrite (134), l'image à laquelle chacune conformera sa virginité ! Il

(130) « Mélanges de Ghellinek », I, 221, Lefort, *Encore un De Virginitate* ? « La comparaison entre le texte de Chenoute et celui d'Athanase permet de constater : 1° que ces apostrophes se suivent exactement dans le même ordre ; 2° que les textes y sont absolument identiques à un iota près ; 3° que Chenoute n'a repris en entier que les apostrophes courtes ; 4° qu'il n'a repris que le début des apostrophes comportant un certain développement et a laissé tomber le reste. De ces faits patents, il paraît légitime de conclure que Chenoute copie exactement sa source, mais l'abrège systématiquement quand celle-ci présente quelque développement ».

(131) Car il semble difficile de faire tenir dans cette lacune de 17 pages, la conclusion d'une première lettre, le début d'une seconde pièce, avec les développements préalables qu'exige un tel lyrisme, et les douze phrases citées par Chenoute, dont on a constaté qu'il abrège en citant. Du même volume, nous possédons *un dernier* fragment de deux pages p. 213-214 (*Le Muséon*, 1929, trad. franç., p. 264), qui, après une lacune de 50 pages, donne la fin d'une pièce et le début d'une autre : « Du même, sur la vie dans le Christ », fragment trop bref pour qu'on en puisse rien conclure.

(132) Dans une note de son traité, *De heilige Maagd en Moeder Gods Maria*, I, *Het dogma en de Apocryphen*, 1930, N. V. Standaard-Bœkhandel Antwerpen-Nijmegen. Note E, *Een Marialeven vermeld bij S. Athanasius en S. Ambrosius*, p. 332-336.

(133) Migne, P. L. 16, col. 187-232. Nous citerons le texte d'Ambroise d'après l'excellente édition du P. Faller, *Florilegium Patristicum*, fasc. XXXI, *S. Ambrosii de Virginibus*, Bonn, 1933, avec indication du livre et du paragraphe, ce qui permet aussi bien de se reporter à Migne.

(134) Curieuse mention d'une « Vie de Marie » écrite pour l'édification des vierges. Janssens cite une allusion d'Epiphane le moine (*De vita B. virginis*, 10,

vaut mieux en effet que vous vous connaissiez vous-mêmes par elle, comme en un miroir, et ainsi vous parer ». Cf. Ambroise, livre II, § 6 : « Sit igitur vobis tamquam in imagine descripta virginitas vita Mariae, e qua velut speculo refulget species castitatis et forma virtutis ».

Copte, p. 89, *Muséon*, p. 244 : « Elle ne désirait pas être vue par les hommes, mais elle priait Dieu d'être son examinateur. Elle n'avait pas non plus hâte de sortir de sa maison ». *De Virginibus*, II, 7 : « arbitrum mentis non hominem, sed Deum quaerere » ; II, 9 : « prodire domo nescia ».

Copte, p. 91, *Muséon*, p. 245 : « Elle ne mangeait ni ne buvait par plaisir, mais afin de ne pas laisser mourir son corps avant terme ». *De Virginibus*, II, 8 : « Et si quando reficiendi successisset voluntas, cibus plerumque obvius, qui mortem arceret, non delicias ministraret ».

Copte, p. 91-92, *Musèon*, p. 245 : « Elle ne dormait pas outre mesure, mais pour que son corps seulement se reposât ; et puis elle veillait pour sa besogne et les Ecritures ». *De Virginibus*, II, 8 : « Dormire non prius cupiditas quam necessitas fuit et tamen, cum quiesceret corpus, vigilare animus, qui frequenter in somnis aut lecta repetit aut somno interrupta continuat ».

Copte, p. 92, *Muséon*, p. 245 : « Elle n'allait pas et venait, mais seulement quand elle devait se rendre au temple ; car elle ne négligeait pas ce point ; elle allait avec ses parents, marchait comme il faut et était décente dans sa tenue et la vigilance sur ses yeux ». *De Virginibus*, II, 9 : « Prodire domo nescia, nisi cum ad ecclesiam conveniret, et hoc ipsum cum parentibus aut propinquis » ; *ibid.*, II, 7 : « Nihil torvum in oculis... non gestus fractior, non incessus solutior ».

Copte, p. 93, *Musèon*, p. 246 : « On ne l'entendait pas crier quoi que ce soit ». *De Virginibus*, II, 7 : « non vox petulantior ».

Copte, p. 94, *Muséon*, p. 246 : « Elle était soumise à ses parents ; quant à quereller son père ou sa mère, elle considérait cela comme une abomination devant Dieu ». *De Virginibus* , II, 7 : « Quando ista vel vultu laesit parentes, quando dissensit a propinquis ? ».

Copte, p. 94-95, *Muséon*, p. 246. Marie était si peu familière avec les hommes qu'elle ne supportait pas leur voix : « C'est l'Evangile qui témoigne de cette affirmation... La jeune fille... se troubla fort, parce qu'elle n'était pas habituée à une voix masculine... Marie... songea à fuir... jusqu'à ce que celui qui lui parlait enleva d'elle la crainte, en lui manifestant son nom (135) en ces termes : « Ne crains

MIGNE, P. G. 120, col. 200 A) qui viserait peut-être le texte publié par Lefort. « Ἀθανάσιος δὲ ὁ ἐξ Ἀλεξανδρείας εἶπεν περὶ αὐτῆς ὅτι ἐπιθυμίαν ἀνδρὸς ἠγνόησεν ». Siméon Métaphraste assure qu'Athanase aurait écrit sur la vie de Marie (*Oratio de sancta Maria*, 1, P. G. 115, 531 A).

(135) Ce trait ne se trouve pas dans l'Evangile de Luc encore qu'Athanase en appelle expressément au témoignage de l'Evangile. Allusion à un apocryphe ?

pas, Marie, je suis Gabriel ». *De Virginibus*, II, 11 : « Denique et Gabriel eam ubi revisere solebat invenit, et angelum Maria quasi virum specie mota trepidavit, quasi non incognitum, audito nomine recognovit ».

Copte, p. 95, *Muséon*, p. 246 : « Voilà l'image de la virginité ; Marie en fait était telle. Que celle qui désire être vierge, considère celle-ci ». *De Virginibus*, II, 15 : « Haec est imago virginitatis. Talis enim fuit Maria ut ejus unius vita omnium disciplina sit ».

Copte, p. 100, *Muséon*, p. 248 : « O combien de vierges rencontrera Marie ! Comme elle se les adjoindra et les entraînera aux pieds du Seigneur ». *De Virginibus*, II, 16 : « O quantis illa virginibus occurret. Quantas complexa ad Dominum trahet ».

Copte, p. 100-101, *Muséon*, p. 248 : « Comme le Seigneur les présentera à son Père !... Quelle joie parmi les anges... ». *De Virginibus*, II, 16-17 : « Quemadmodum eas ipse Dominus commendabit Patri... quanta angelorum laetitia ».

Copte, p. 102, *Muséon*, p. 249 : « Et ensuite, de même que jadis sur la mer, Marie marchait devant les femmes avec un tambourin, de même... la virginité commandant et marchant en tête, avec une grande franchise, toutes formeront un même chœur et une même symphonie dans le ciel, bénissant Dieu et disant : « J'entrerai devant l'autel de Dieu, devant le Dieu qui réjouit ma jeunesse », et « je te sacrifierai une hostie de bénédiction, je donnerai mon vœu au Seigneur ». *De Virginibus*, II, 17 : « Tunc etiam Maria tympanum sumens choros virginales citabit cantantes Domino, quod per mare saeculi sine saecularibus fluctibus transierunt. Tunc unaquaeque exultabit dicens « et introibo ad altare Dei mei, ad Deum qui laetificat juventutem meam. Immolo Deo sacrificium laudis et reddo Altissimo vota mea ».

***

A n'en pas douter, saint Ambroise exploite ici la Lettre aux vierges d'Athanase. Mais en 1935 (136), le professeur Lefort a montré que ces emprunts s'étendaient aussi au *livre premier du De Virginibus*. On y retrouve, insérées dans un même plan d'ensemble, les idées et les formules des fragments coptes — dont on aurait peut-être douté encore de leur appartenance à un même ouvrage.

La virginité est au-dessus de la nature humaine.

De Virginibus, I, 11 : « Quis autem humano eam possit ingenio comprehendere, quam nec natura suis inclusit legibus, aut quis naturali voce complecti quod supra usum naturae sit ». *Copte*, p. 62, *Muséon*, p. 240-241 : « La virginité, elle, qui... n'a pas de loi mais est au-dessus de la loi... Qui a dépassé la nature humaine ».

(136) *Le Muséon*, XLVIII, 1935 « Athanase, Ambroise et Chenoute sur la virginité », cf. p. 61-68.

Chez les Hébreux, la virginité n'existait qu'en figure.

De Virginibus, I, 12 : « Dicet aliquis : sed etiam Helias nullis corporei coitus fuisse permixtus cupiditatibus invenitur. Ideo ergo curru raptus ad caelum... Et Maria tympanus sumens... choros duxit... Sed quid apostolus dicit ? « Haec autem in figura contingebant illis », ut essent « indicia futurorum » : figura enim in paucis est, vita in pluribus ». *Copte*, p. 67-68, *Muséon*, p. 242-243 : « Quant aux hommes qui ont vécu sous la loi... nous avons entendu parler de virginité chez eux, parce qu'ils prophétisaient... et que l'ombre de la parousie agissait... Alors la vertu de virginité n'était pas fréquente... Mais c'est à peine si l'on témoigne qu'elle exista chez quelques-uns. C'est ainsi qu'était vierge le grand Hélie pareil à un ange ; car nous ne lisons nulle part à son sujet, et personne n'a écrit, qu'il engendra des enfants et fut du tout marié ». Cf. aussi, *Copte*, p. 61, *Muséon*, p. 240 : « Aussi n'a-t-on pu vaincre par la flamme la pureté de corps du grand prophète Hélie. Au contraire, fut-il enlevé dans un char enflammé ».

Le Christ apporte la virginité sur la terre.

De Virginibus, I, 11 : « Hanc vitam fluxisse de caelo, quam non facile invenimus in terris, nisi postquam Deus in haec terreni corporis membra descendit ? Tunc in utero virgo concepit et verbum caro factum est » et, I, 13 : « Posteaquam Dominus in corpus hoc veniens... tunc toto orbe diffusus corporibus humanis vitae caelestis usus inolevit » (cf. aussi, I, 20-22).

Copte, p. 68, *Muséon*, p. 243 : « Mais après, lorsque le Seigneur vint dans le monde, prit chair d'une vierge et se fit homme, c'est alors que la chose antérieurement difficile devint facile ; ce qui était impossible à faire devint possible ; la chose qui jadis n'était pas fréquente, on constate maintenant qu'elle est fréquente et se répand comme il faut ».

Une virginité authentique n'a jamais existé chez les païens.

De Virginibus, I, 17 : « Pythagorea quaedam una ex virginibus celebratur fabulis, cum a tyranno cogeretur secretum prodere... morsu abscidisse linguam » ; I, 18 : « Eadem tamen forti animo sed tumenti utero, exemplum taciturnitatis et proluvium castitatis » (137). *Copte*, p. 63-64, *Muséon*, p. 241 : « Chez ceux qu'on appelle Pythagoriciens, il y eut une foule de prêtresses prophètes... Celles d'entre elles qui affirmaient être vierges furent trouvées enceintes par le tyran de ce temps-là. L'une d'elles put se couper elle-même la langue pour qu'on

(137) Le P. Faller (*Flor. Patr.*, XXXI, p. 26, note 2) cherche les sources possibles de cette anecdote. L'influence d'Athanase n'est-elle pas l'explication la plus vraisemblable ? Il est regrettable que dans sa préface, d'ailleurs fort érudite, le P. Faller n'ait pas mentionné les importantes découvertes de Lebon et Lefort.

ne pût la forcer à révéler ses mystères ; mais cette personne fut ensuite trouvée enceinte, n'ayant pu rester vierge. C'est pourquoi on admirait ces femmes parce qu'elles s'imposaient de ne pas parler, mais on en rougissait parce qu'elles ne pouvaient garder la virginité ».

Supériorité de la virginité mais valeur du mariage.

Athanase développait longuement ce thème (*copte*, p. 96-115, *Mus.*, p. 247-252), sous forme de polémique contre l'encratisme d'Hiéracas, un ascète égyptien. On comprend que saint Ambroise ait traité le même sujet (I, 27-40, spécialement, 23 et 34), mais d'une façon plus indépendante.

La virginité, vertu angélique.

De Virginibus, I, 48 : « Non humanis jam, sed caelestibus, quorum vitam vivis in terris, digna es comparari... » ; I, 51 : « Neque mirum si pro vobis angeli militant, quae angelorum moribus militatis ». *Copte*, p. 120-121, *Muséon*, p. 254 : « Les anges... vous aident contre le diable, ces anges dont vous avez le reflet de pureté ».

Les vierges doivent s'attacher au Bien-Aimé comme l'épouse du Cantique.

Ce thème est développé par Athanase (*copte*, p. 116-135, *Mus.*, p. 253-259) et par Ambroise (*De Virg.*, I, 38-51). Voici deux passages caractéristiques :

De Virginibus, I, 46 : « Fraternus meus candidus et rubeus... Candidus merito, quia Patris splendor, rubeus, quia partus est virginis. Color in eo fulget et rutilat utriusque naturae ». *Copte*, p. 130, *Muséon*, p. 257 : « Il (votre fiancé) est blanc et il est rouge. Blanc en tant que Verbe : c'est lui la vraie lumière qui arrive à tous. Il est également rouge, par suite de la chair qu'il porte à cause de nous ».

On retrouve aussi la même citation de Cant. III, 7-8.

De Virginibus, I, 51 : « Sexaginta potentes in circuitu propaginis ejus strictis armatos ensibus et eruditos proeliaribus disciplinis... Vobis autem, virgines sanctae, speciale praesidium est ; ... neque mirum si pro vobis angeli militant... ». *Copte*, p. 121, *Muséon*, p. 254 : « Voici que le lit de Salomon à 60 braves qui l'entourent »... Comment donc maintenant l'ennemi prévaudrait-il contre celles sur lesquelles veille cette multitude d'anges ? »

Des conseils pratiques achèvent le livre premier.

De Virginibus, I, 53 : « Beatae virgines quas non inlecebra sollicitat corporum, non conluvio praecipitat voluptatum. Cibus parsimoniae, potus abstinentiae docet vitia nescire ». Athanase, à la page 135 de sa lettre, commençait un exposé sur la conduite des vierges, malheureusement interrompu par une lacune de dix-sept pages. Dans ces fragments perdus, ne se trouvait-il pas des exhortations sur le

jeûne, où Ambroise aurait puisé encore et dont les propos de l'évêque Alexandre, cités par Sévère d'Ašmuneîn (138), seraient un lointain écho ?

Après Janssens et Lefort, le P. Dossi, en 1951, est revenu sur ce problème (139), et suggère d'autres rapprochements entre la Lettre copte et le *livre troisième* du *De Virginibus* v. g. les développements dogmatiques (140) *De Virg.* III, 2-5 et les paroles d'Alexandre rapportées dans la Lettre aux vierges (*copte*, p. 125 et s., *Mus.*, p. 256). Ici toutefois, parenté d'inspiration peut-être, plus que dépendance verbale. On ne peut nier du moins que, pour les livres I et II, Ambroise ait utilisé le texte d'Athanase. En quelle langue le lisait-il ? C'est un problème qu'on aimerait voir éclairci. Le sera-t-il jamais ?

M. Lefort conclut ainsi son étude : « *Chenoute*, contemporain et compatriote d'Athanase, dit qu'il emprunte aux Lettres d'Athanase un long passage qui se lit dans la Lettre aux vierges ; la *personnalité* qui transparaît clairement à travers le texte de la Lettre aux vierges est manifestement Athanase ; *Ambroise* qui compile de préférence les « autorités » (141), utilise, en janvier 376 (3 ans après la mort d'Atha-

(138) Cf. *supra*, p. 2 et p. 22, note 127.

(139) *Acme, Annali della Facolta di Filosofia e Lettere dell'universita statale di Milano*, IV, f. 2, mai-août 1951, p. 241-262 : « *S. Ambrogio e S. Atanasio de Virginibus* ». Le P. Dossi se méprend gravement sur la pensée du professeur Lefort, cf. p. 244 : « Lo aveva preceduto il Lebon publicando ms. siriaci del Brit. Mus., ma l'attribuzione a S. Atanasio di tali ms. fu dal Lefort dimostrata insostenibile. Anzi il Lefort arrivo a identificare l'autore del « *Logos peri parthenias* », publicato dal Lebon, nel famoso Sinuthius, abate alessandrino, vivente nella seconda meta del sec. IV ». Or, Lefort n'a jamais combattu, que je sache, l'authenticité du texte édité par Lebon. La méprise du P. Dossi provient, semble-t-il, d'une erreur de lecture : cf. ACME, p. 262 : « quanto ai testi stampati dal Lebon, il Lefort ritiene che siano non una diversa recensione del testo atanasiano, ma un sunto fatto da qualche compilatore. Arriva perfino a scovare questo compilatore e il famoso Sinuthius : « « Esaminando piu da vicino (dice il LEFORT, *Le Muséon*, XLII, 1929, p. 269), il *testo di Lebon*, ci siamo accorti che quel saggio non era che la finale del testo di Leipoldt pubblicato dal Paris copte 130, f. 25-26 ». Mais Lebon et son texte syriaque n'ont que faire ici ! Relisons le texte de Lefort : « En examinant de plus près *le début déchiré du fragment de B.M.* (=Brit. Mus. texte *copte*, or, 3581 A (80) édité par von Lemm), nous nous sommes aperçu que ce début couvrait la finale du fragment de Chenoute publié par Leipoldt d'après Paris *copte* 130, f. 25-26). Cf. Mus., 1929, p. 265 et 269. Il s'agit d'une homélie *copte* de Chenoute, garantissant, par sa citation, l'authenticité athanasienne de la lettre copte aux vierges et en aucune façon de la lettre *syriaque* de Lebon (*Br. Mus. Addit.* 14607).

(140) FALLER, *op. cit.*, p. 64, signale plutôt divers rapprochements avec des symboles du IVe siècle. Est-ce que l'allusion d'Ephrem à une lettre d'Athanase ('Αθανάσιος ὁ 'Αλεξανδρείας ἐν τῇ πρὸς τὰς παρθένους ἐπιστολῇ) pour prouver la croyance traditionnelle à deux natures dans le Christ ne viserait pas les longs développements dogmatiques de la lettre copte, p. 126-134 ?

(141) Cf. BARDY, « Traducteurs et adapteurs au IVe siècle », *Recherches sc. rel.*, XXX, 1940, p. 257-306, spécialement p. 262, 274-280. Sur la culture de saint Ambroise : cf. PELLEGRINO, « Primo biografo di S. Ambrogio : Paolini di Milano », *Scuola Cattolica*, mars-avril 1951, p. 151-152. Ambroise fut influencé, en matière

nase) la Lettre aux vierges » (142). Peut-il subsister quelque doute sur l'authenticité athanasienne de cette lettre copte adressée à des vierges ?



DEUX FRAGMENTS COPTES SUR LA VIRGINITÉ.

En 1949 (143), Lefort a publié dans les *Mélanges Peeters* de nouveaux fragments sahidiques sur la virginité. Il avait découvert à la Bibliothèque Nationale de Paris un feuillet portant le lemme suivant : « Voici les instructions et les préceptes concernant les vierges, donnés par apa Athanase, l'archevêque ». Mais ce lemme figure à la fin du verso du feuillet 85 (Paris, 130[2]). Lefort croit avoir retrouvé 14 feuillets, plus un fragment, appartenant au codex primitif (même parchemin, même écriture, même encre roussâtre) qu'il date de l'an 600. Malheureusement ces survivants ont perdu leur pagination et la majorité ne livrent que des lambeaux d'œuvres de Chenoute. Toutefois, outre le lemme (Paris, 130[2], fol. 85 v), un feuillet (Paris 130[2], fol. 88) et le fragment (Paris, 131[8], fol. 124) concernent l'œuvre d'Athanase. Lefort en donne le texte (p. 145-146) et la traduction française (p. 147-148).

En 1951, Lefort verse au dossier d'Athanase un nouveau fragment d'un écrit copte sur la virginité (144). « Il s'agit d'un feuillet de parchemin conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds copte, 131[5], f. 68 [0,297X0, 223], il porte un texte en deux colonnes de 29 lignes chacune, au recto — et respectivement de 31 et 29 au verso ; écriture du type XI[e] siècle (145). Le professeur Lefort a la certitude que ce feuillet appartenait à un codex primitif contenant l'homélie de Chenoute sur la virginité (comme B. N., vol. 131[7], f. 26). On avait là un recueil d'écrits ascétiques, et le fol. 68, qui contient une prosopopée sur la virginité, en serait un fragment. Il ne semble pas qu'on puisse le rattacher à l'homélie de Chenoute, éditée par Leipoldt car, dans ce cas, la prosopopée atteindrait des proportions démesurées (146). Le fol. 68 serait plutôt *un témoin direct du texte athanasien.* « Il n'est pas impossible que ce soit un fragment de la Lettre aux vierges dont la prosopopée est mutilée en tête et en queue. Un seul indice, mais

d'exégèse par exemple, par Philon, Origène, Hippolyte, Didyme, Basile, Hilaire, cité par DOSSI, *Acmé*, *op. cit.*, p. 259, note 20.

Sur l'estime d'Ambroise pour Athanase, cf. MIGNE, P. L. 16 c. 955B.

(142) *Le Muséon*, XLVIII, 1935, p. 70.

(143) Analecta Bollandiana, LXVII, 1949, *Mélanges Peeters*, I, LEFORT, « Un nouveau « De Virginitate » attribué à saint Athanase », p. 142-152.

(144) *Mélanges de Ghellinck* (Museum Lessianum Sect. Hist., 13, 1951, I, LEFORT, « Encore un « De Virginitate » de saint Athanase ? », p. 215-221.

(145) *Ibid.*, p. 216.

(146) Surtout si l'on se souvient que Chenoute cite d'ordinaire, en abrégeant les exclamations longues.

combien vague, suggère pareille hypothèse, à savoir : la même manière de faire un mélange d'apostrophes courtes et d'apostrophes très longues » (147).

Ainsi, grâce au professeur Lefort, nous possédons, sur le thème de la virginité, deux fragments dont on peut supposer, avec quelque vraisemblance, qu'ils sont d'Athanase, et surtout une longue lettre qui lui appartient certainement.

Une thèse, chère au professeur Lefort, est celle de « Saint Athanase écrivain copte » (148). « Il voulait démontrer, écrit M. Vergote (149), que certaines œuvres d'Athanase, notamment les œuvres ascétiques, sont originairement écrites en copte. Un Athanase appartenant plus à la littérature copte qu'à la littérature grecque, une Eglise d'Egypte, égyptienne dans ses glorieux chefs aussi bien que dans ses humbles moines ». Il ne nous appartient pas de trancher le débat, mais les découvertes du professeur Lefort ne semblent-elles pas justifier cette thèse ?



TEXTES INÉDITS EN SYRIAQUE ET EN COPTE.

D'autres textes d'Athanase, sur ce même sujet de la virginité, attendent d'ailleurs d'être édités et traduits.

« La John Rylands Library de Manchester possède trois grands feuillets (150) donnant le texte acéphale, encore inédit, d'un long traité ascétique, dont Besa, disciple de Chenoute, fait une citation sous le nom d'Athanase. Au reste, l'œuvre est certainement très ancienne puisqu'on la retrouve dans les débris d'un codex en papyrus du V-VI[e] siècle » (151).

Au British Museum, trois manuscrits du IX[e] siècle, en *syriaque*, — Addit. 14.601, 14.649, 14.650 — reproduisent un même texte inédit dont on sait qu'il n'est pas celui publié par Lebon et qu'il ne correspond pas au texte grec édité par Von der Goltz (152). Cette pièce se réclame de saint Athanase et se donne comme un « De Virginitate ».

(147) *Ibid.*, p. 221.
(148) *Le Muséon*, LXVI, 1936, p. 49.
(149) *Le Muséon*, LIX, 1946, VERGOTE, « L'œuvre de M. Lefort », p. 48.
(150) CRUM, *Catalogue of the Coptic mss. in the coll. of the John Rylands Library* (Manchester, 1909), n° 62.
(151) Brit. Museum Or. 6007, CRUM, *Catalogue*, n° 990.
Cf. *Le Muséon*, LXVII, 1949, p. 152. Mgr Lefort annonce pour la fin de 1955 un volume intitulé « Lettres pastorales de saint Athanase » qui contiendra des fragments coptes des Lettres festales de 329 à 373, la réédition de la « Lettre aux vierges » et des autres fragments coptes publiés par lui ; la lettre éditée par Van Lantschoot et *la longue lettre acéphale inédite de Manchester.*
(152) *Le Muséon*, XL, 1927, p. 244-245 ; Mme Sigmund, bibliothécaire à l'Institut des Langues orientales, Paris, vient d'entreprendre l'édition et la traduction de ce texte.

Et sans doute, reste-t-il d'autres découvertes à faire, s'il est vrai, comme le disait Chenoute, qu'« Athanase ne se rassasiait jamais de parler sur la Virginité » !

***

A ce jour, nous possédons quatre lettres ou traités d'Athanase sur la virginité et la continence : deux en copte, un en syriaque, un autre en syriaque et en arménien — tous documents d'une valeur inestimable pour étudier l'idéal de la virginité selon saint Athanase. Nous espérons élaborer un jour cette synthèse (153), mais déjà nous paraît évidente la parenté de ces textes, venus jusqu'à nous par des voies si diverses et dont les développements tournent autour de ce même thème essentiel : la vierge est l'épouse du Christ. Aucun soupçon d'encratisme en ces pages, mais une doctrine mesurée, toute proche de l'Ecriture, sans lien avec une anthropologie particulière comme chez un Grégoire de Nysse. C'est ce que l'on attendait d'Athanase, tel qu'on le connaissait déjà ou qu'on le soupçonnait, à travers de trop rares œuvres ascétiques : non pas seulement un intrépide défenseur du dogme de Nicée, mais « Apa Athanase », le Père d'une multitude innombrable de moines et de vierges. De sa grande figure, les découvertes récentes éclairent des traits jusqu'ici demeurés dans l'ombre. Voilà un nouvel exemple de ce que l'étude de la Patristique grecque peut gagner au dépouillement des littératures chrétiennes orientales, copte, syriaque et arménienne.

Maison Saint-Augustin
Enghien (Belgique)

Michel Aubineau, S. J.

(153) L'auteur prépare une thèse de doctorat ès lettres (Sorbonne) sur « l'idéal de la virginité au IVe siècle d'après les Pères grecs ».

BIBLIOGRAPHIE

Batiffol P. — « Le περὶ παρθενίας du pseudo Athanase », *Römische Quartalschrift*, 1893, p. 275-286.

— Recension de l'ouvrage de von der Goltz, *Revue biblique*, 1906, p. 295-299.

Buonaiuti E. — « Evagrio Pontico e il De Virginitate Ps. Atanasio », *Saggi sul cristianesimo primitivo*, Castello, 1923, p. 242-254.

— Reprend un article paru dans *Rivesta trimestrale di studi filosofici*, Pérouse, 1920, p. 208-220.

Casey R. — « Der Dem Athanasius zugeschriebene Traktat περὶ παρθενίας », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1935, XXXIII, p. 1022-1045.

Dossi. — « S. Ambrogio e. S. Atanasio de virginibus », *Acme, Annali della Facolta di Filosofia, e Lettere dell' universita statale di Milano*, IV, f. 2, mai-août 1951, p. 241-262.

Von der Goltz E. — « Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον », *Eine echte Schrift des Athanasius.* Texte und Untersuch. tome XXIX 2a =N.F. XIV 2a, Leipzig, 1905. Dissertation, p. 1-144.

Janssens Al. — « Een Marialeven vermeld bij S. Athanasius en S. Ambrosius », Note E, p. 332-336, dans *De heilige Maagd en Moeder Gods Maria, I, Het Dogma en de Apocryphen*, 1930, N. V. Standaard Boekhandel Antwerpen-Nijmegen.

Lake K. et Casey R. — « The text of the « De Virginitate » of Athanasius », *Harvard Theological Review*, 1926, 2, p. 173-190.

Lebon J. — « Pour une édition critique des œuvres d'Athanase », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXI, 1925, p. 524-530.

— Athanasiana Syriaca I « Un Λόγος περὶ παρθενίας attribué à saint Athanase d'Alexandrie », *Le Muséon*, XL, 1927, p. 205-248.

— Athanasiana Syriaca II « Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie », *Le Muséon*, XLI, 1928, p. 169-216.

Lefort L. Th. — « Le De Virginitate de saint Clément ou de saint Athanase ? », *Le Muséon*, XL, 1927, p. 249-264.

— « Saint Athanase sur la virginité », *Le Muséon*, XLII, 1929, p. 197-274.

— « Une citation copte de la pseudo Clémentine De Virginitate », *Bulletin de l'Inst. fr. d'archéol. orient.*, 1930, XXX (*Mélanges Loret*), p. 509-511.

— « Saint Athanase écrivain copte », *Le Muséon*, XLVI, 1933, p. 1-33.

— « Athanase, Ambroise et Chenoute sur la Virginité », *Le Muséon*, XLVIII, 1935, p. 53-73.

— « Un nouveau « De Virginitate » attribué à saint Athanase », *Bulletin de la classe de Lettres de l'Académie royale de Belgique*, Communication, 1949, p. 140.

— « Un nouveau « De Virginitate » attribué à saint Athanase », *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949, *Mélanges Peeters*, I, p. 142-152.

— « Encore un « De Virginitate » de saint Athanase », *Mélanges de Ghellinck*, 1951 (Museum Lessianum Sect. Hist., nº 13), I, p. 215-221.

— « La Première pseudo Clémentine De Virginitate », *Les Pères apostoliques en copte*, 1952, *Corpus Script. Christ. Orient.*, vol. 135, tome 17, introd., p. XV-XIX.

Von Lemm O. — « Zu einer nicht identificierten Rede « de virginitate » dans « Koptische Miscellen », LXVI, *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIº série, tome 3, 1909, p. 393-403, ou dans « Koptische Miscellen », I, Leipzig, 1914, p. 163-173.

Van Lantschoot Arn. — « Lettre de saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance », *Le Muséon*, XL, 1927, p. 265-292.

Zucchetti F. — « Il Sinodo di Gangra e uno scritto pseudo Atanasio », *Ricerche Religiose*, Rome, I, 1925, p. 548-551 (inspiré par l'art. de Buonaiuti).

LES TEXTES

En syriaque : « Lettre à des vierges qui étaient allées prier à Jérusalem et étaient revenues » (Lebon), *Le Muséon*, XLI, 1928, texte syr., p. 170-188, trad. franç., p. 189-203.

En syriaque et en arménien : « Discours sur la Virginité », *Le Muséon*, XL, 1927, (Lebon), texte syriaque mutilé en finale, p. 209-218, trad. franç., p. 219-226. — *Sitzungsberichte de l'Ac. de Prusse*, Berlin, 1935, XXXIII (Casey), texte arménien complet, p. 1026-1034, trad. allemande, p. 1035-1045.

En copte : « Lettre au sujet de l'amour et de la tempérance » (Van Lantschoot), *Le Muséon*, XL, 1927, texte copte, p. 267-279, trad. franç., p. 280-292.

« Lettre à des Vierges » (Lefort), *Le Muséon*, XLII, 1929, texte copte, p. 213-239 († Zoega, CCXLV), trad. franç., p. 240-264. ; — *Le Muséon*, XLVIII, 1935, p. 56-59.

Fragment « Instructions concernant les vierges » (Lefort), *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949, p. 145-148.

Fragment d'une prosopopée sur la virginité (Lefort), *Mélanges de Ghellinck* (*Mus. Lessianum*, 1951, p. 216-218).

Pour mémoire : *en grec* : Pseudo Athanase, Λόγος σωτηρίας.
Migne, P. G. 28, col. 251-282.
Edit. critique von der Goltz, Texte und Untersuch. Leipzig, 1905, t. XXIX 2 A = N. F. t. XIV 2 A, p. 35-50.
Trad. espagnole par Vizmanos, dans *Las virgines cristianas de la Iglesia Primitiva*, Madrid, 1949, p. 1089-1109.

Etudes sur le courant stoïcien en France dans la première moitié du XVII[e] siècle :

L'« ÉPICTÈTE CHRÉTIEN » DE JEAN-MARIE DE BORDEAUX Tertiaire régulier de S. François (1658)

Les articles que nous avons publiés jusqu'ici sur le mouvement stoïcien en France durant la première moitié du XVII[e] siècle, portaient presqu'uniquement sur le philosophe Sénèque (1).

Epictète eut lui aussi, ses éditeurs, ses traducteurs et il exerça, comme son collègue romain, une influence plus ou moins heureuse. Nous avons noté des éditions en 1589 (2), 1595 (3),

(1) Julien-Eymard D'Angers, *De l'humanisme chrétien au stoïcisme chrétien : les « Diversités » de J.-P. Camus* (1609-1619), Meaux, 1952 ; *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII[e] siècle : Les origines*, 1575-1616, dans *Etudes Franciscaines*, nouv. sér., 1951, t. II, p. 287-298, 389-410, 1952, t. III, p. 5-20, 133-158, *Sénèque et le stoïcisme chez les capucins français du XVII[e] siècle : Zacharie de Lisieux et Léandre de Dijon*, *ibid.*, 1950, t. I, p. 337-353 ; *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de Georges d'Amiens, capucin* († 1661), dans *Collectanea Franciscana*, 1950, t. XX, p. 335-366 ; *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris, O. F. M. Cap.* (1590-1678), *ibid.*, 1951, t. XXI, p. 45-88 ; *Le P. Sébastien de Senlis, O. F. M. Cap., et le stoïcisme chrétien* (1620-1647), *ibid.*, 1952, t. XXII, p. 286-318 ; *Le stoïcisme, Epictète et Sénèque dans le développement du monde d'après les œuvres de Pascal Rapine de Sainte-Marie, récollet* (1655-1673), *ibid.*, 1953, t. XXIII, p. 229-264 ; *Le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault*, 1641, dans *Revue des sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 40-68 ; *Sénèque et le stoïcisme dans la « Cour Sainte » du jésuite Nicolas Caussin* (1583-1651), *ibid.*, 1954, t. XXVIII, p. 258-285 ; *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'ordre de la vie et des mœurs » de Julien Hayneuve, S. J.* (1639), dans *Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, p. 380-405 ; *Le stoïcisme chez les jésuites français du XVII[e] siècle : E. Binet* (1569-1639) *et R. Ceriziers* (1603-1662), dans *Mélanges de science religieuse*, 1953, t. X, p. 239-262 ; *Stoïcisme et libertinage dans l'œuvre de François la Mothe le Vayer*, dans *Revue des sciences humaines*, nouv. sér., 1954, fasc. 75, p. 259-284 ; *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de F. Garasse, S. J.* (1624-1625), dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1954, p. 230-298.

(2) *Enchiridion... Thesaurus philosophiae moralis... graece et latine.*Lugduni, 1589, in-16. B.N.R 52329 *bis* ; autre éd. 1613, *ibid.*, in-16. B.N.R 52330.

(3) *Enchiridion, cum Angeli Plotiani* [*et Hieronymi Wolfii*] *interpretatione latina. Item Arriani commentarius disputationum eiusdem Epicteti graece et latine, interprete Jacobo Schegkio* [*Edidit S.S. a Schlussberg*]. S.l., 1595, 2 part. en 1 vol. in-8°. B.N.R 17955 et R 25658 ; autre éd., 1600, Lugduni, 3 part. en

1634 (4), 1640 (5), 1653 (6). Dès 1567, le protestant A. Rivaudeau avait traduit le *Manuel* (7), traduction reprise par Guillaume Du Vair en 1591 (8) ; en 1609, le feuillant Jean de Saint-François traduisait les *Entretiens* (9) que saint François de Sales utilisait pour certaines de ses conférences (10) ; le frère de Richelieu publiait en 1653 un recueil de sentences où Epictète avait une large part (11) et G. Saumaise en 1640 donnait au public des notes et remarques sur ce même philosophe (12), dont G. Boileau écrivait la vie en 1655 (13) ; c'était l'année où Pascal avait avec M. de Saci le fameux entretien que l'on sait sur Epictète et sur Montaigne (14). Deux ans plus tard, en 1658, le tertiaire régulier de saint François, Jean-Marie de Bordeaux, mettait au jour un *Epictète chrétien* (15).

Nous savons peu de choses de ce religieux, qui s'appelle encore Jean-Marie de Vernon (16) ; on lui doit des biographies (17), un

1 vol. 8°. B.N.R 17956 ; autre éd., 1600, Genevae, 8°, 532 p. et Index. B.N. 8° R 24452.

(4) *Epicteti Enchiridion et Cebetis tabula, graece et latine* [*H. Wolfio interprete*]... Lugduni Batavorum, 1634, in-24, 379 p. B.N.R 17959 et R 25659 ; autre édition en 1651. B.N.R 25660.

(5) *Enchiridion. Simplicii Commentarium in Enchiridion... cum versione Hieronomi Wolfii...* Lugduni Batavorum, 1640, in-4°, B.N.R 5902 et R 5903.

(6) *Epicteti Enchiridion... graece et latine, una cum notis grammaticis quae nunc primum in lucem prodeunt, cum versione latina... in gratiam studiosae iuventutis.* Parisiis, S. et G. Cramoisy, 2 part. en un vol., 1653, in-12. B.N.R 17985 ; autre édition : Parisiis, apud viduam C. Thiboust, in-12, 103 p. B.N.R 17960.

(7) *La doctrine d'Epictète stoïcien, comme l'homme peut se rendre vertueux, libre, heureux, sans passion.* Traduit du grec par A. Rivaudeau, Poitiers, 1567, in-8°, 4 f., 54 p.

(8) *Le Manuel d'Epictète...* Traduit par G. Du Vair, Paris, A. Langelier, 1591, in-12, 59 f. B.N.R 17987.

(9) *Les propos d'Epictète, recueillis par Arrien, auteur grec son disciple*, translatés du grec en français par Fr. I. D. S. F. Paris, J. de Houcqueville, 1609, in-8°, 700 p. B. N. R 17994.

(10) *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. I, chap. XVII, éd. Annecy, t. IV, p. 81.

(11) *Les morales d'Epictète, de Socrate, de Plutarque et de Sénèque.* Au château de Richelieu, 1653, in-8°, 196 p. Cf. M. DELOCHE, *Un frère de Richelieu, Chartreux, Primat des Gaules, Ambassadeur*, p. 22, 36, 529-533. Paris, 1935.

(12) *Simplicii commentarius in Enchiridion Epicteti ex libris veteribus emendatus cum versione Hieronomi Wolfii et C. L. Salmasii animadversionibus et notis.* Lugduni Batavorum, 1640.

(13) *La vie d'Epictète et l'Enchiridion ou l'abrégé de sa philosophie, avec le tableau de Cébès*, Paris, 1655, in-12, 274 p. B. N. R 17982. Autres éditions en 1657 et en 1667.

(14) *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*, dans B. PASCAL, *Pensées et opuscules* publiés par L. BRUNSCHWICG, p. 146-162, Paris, s. d.

(15) *Epictète chrétien*, Paris, 1658, première partie, Paris, 1658, in-12, 21 fol., 680 p. Nous lisons dans la Préface : « Après avoir expliqué ce qui appartient à la probité du philosophe dans cette première partie, je déduirai ce qui regarde sa grandeur dans les suivantes ». A notre connaissance, cette seconde partie n'a pas été publiée.

(16) Cf. E. MEYER, *Histoire de la ville de Vernon*, t. II, p. 408. Les Andelys, 1876 ; J. GOUJET, *Bibliothèque française*, t. I, p. 276-277, Paris, 1740 ; M. GUÉRY, *Culte de Sainte Catherine d'Alexandrie à Rouen et à Vernon-sur-Seine*, p. 105-106, Paris, 1912.

(17) *L'homme apostolique ou la vie de Saint François d'Assise*, Paris, 1664 ;

ouvrage d'histoire (18) et deux de spiritualité (19), en plus de celui qui nous intéresse ici.

Celui qui nous intéresse ici n'a d'autre but que d'instituer une philosophie chrétienne ; il s'agit d'informer l'homme des maximes nécessaires à la conduite de son âme, maximes que seul le christianisme peut donner (20) ; la vertu qu'il faut pratiquer n'est autre que la probité, c'est-à-dire « une intégrité des mœurs qui donne à toutes nos facultés spirituelles et corporelles leur plus beau lustre » (21) ; au point de vue intellectuel, elle exige une triple ignorance : une ignorance innocente qui consiste à reconnaître que notre connaissance de Dieu est surtout négative (22), une ignorance fidèle qui nous assujettit aux mystères que l'Eglise nous propose (23), une ignorance suréminente qui réunit nos pensées dans la seule vue de Dieu et de cette très simple unité sans aucun discours (24) ; au point de vue de la volonté, elle impose la dévotion, par laquelle l'homme généreusement et sans être contraint se consacre au service de Dieu (25), « l'abandonnement » qui nous fait remettre à Dieu le soin de nos affaires terrestres (26), le conseil qui comprend « trois principales maximes » : écouter les avis des sages, les orienter dans le sens de Dieu, les mettre

La parfaite pénitente dans la vie de Sainte Marguerite de Cortone, Paris, 1661 ; *Le roi très chrétien ou la vie de Saint Louis*, Paris, 1662 ; *La vie de la vénérable Mère Marguerite de Saint Xavier, religieuse ursuline du monastère de Dijon*, Paris, 1655 ; *La vie de la vénérable Mère Françoise de Saint-Bernard, religieuse de Sainte Claire à Verdun*, Paris, 1657 ; *La vie de Saint Arnoul et de Sainte Scariberge, son épouse, où l'on voit la fondation de l'abbaye royale des religieuses bénédictines de Saint-Rémy des Landes*, Paris, 1676 ; *L'Amazone chrétienne, ou les aventures de Madame S. de Saint-Balmon, qui a conjoint heureusement… une admirable dévotion et la pratique de toutes les vertus avec l'exercice des armes et de la guerre*, Paris, 1678 (nouv. éd. en 1873) ; *L'histoire véritable du Bx Raymond Lulle, martyr, du Tiers-Ordre de Saint François et la réparation de son honneur*, Paris, 1668.

(18) *Histoire générale et particulière du Tiers-Ordre de Saint François*, Paris, 1667, 3 vol. Traduction latine : *Tertii Ordinis Sancti Francisci Assisiatis annales perpetui*, Parisiis, 1686, in-fol.

(19) *Le divertissement des sages*, Paris, 1665 ; *Les jours heureux ou le secret pour vivre content dans la volonté de Dieu*, Rouen, 1664.

(20) *L'Epictète chrétien*, Livre I, *Propositions universelles qui servent de fondement à tout l'ouvrage*, chap. II, *Il n'y a point de véritable philosophie hors le Christianisme*, p. 16-32.

(21) *Ibid.*, Livre II, *La religion ou la piété, première maxime de la probité du philosophe chrétien*, chap. I, *La probité principale qualité de l'homme*, p. 135.

(22) *Ibid.*, chap. V, *L'ignorance innocente, premier degré de la soumission de l'esprit des chrétiens*, p. 175.

(23) *Ibid.*, chap. VII, *L'ignorance fidèle, second degré de la soumission des chrétiens*, p. 187.

(24) *Ibid.*, chap. VIII, *L'ignorance suréminente, troisième degré de la soumission chrétienne*, p. 199.

(25) *Ibid.*, chap. X, *L'embrasement de la volonté, second effet de la religion chrétienne*, p. 225, 228, 234.

(26) *Ibid.*, chap. XIII, *La piété des chrétiens fait qu'ils s'abandonnent volontiers aux ordres de la Providence éternelle*, p. 247.

en pratique grâce à d'énergiques résolutions (27) ; enfin, la probité chrétienne ne peut se concevoir sans une saine politique, celle qui doit régir « une communauté d'hommes en même demeure pour bien et vertueusement vivre, embrassant le service d'un seul et vrai Dieu » (28) il faut pour cela : une préparation d'esprit (29), une préparation de cœur (30), la main et l'exécution (31), dont la charité doit être le principe (32) et qui réclame pour assurer sans différer le salut d'un chacun (33), avec la constance (34), une patience humble, généreuse, pieuse (35). De la sorte, le chrétien finira par acquérir une souveraineté intérieure à mi-chemin entre deux extrémités vicieuses, qui sont la trop grande indépendance et le trop grand attachement ; il évitera l'indifférence paresseuse du libertin qui n'a rien de philosophique et il fera sienne la sagesse véritable qui trouve son couronnement dans le bonheur infini du Ciel (36).

Il n'est pas étonnant, d'après cela, que les Pères de l'Eglise soient très souvent appelés en témoignage. Les uns ne sont cités qu'une fois et rapidement, tels saint Hilaire de Poitiers (37), saint Léon le Grand (38), Clément d'Alexandrie (39) et saint Jérôme (40). Saint Grégoire le Grand (41) et saint Cyprien (42) ne sont cités que deux fois ; le nombre de citations est de quatre pour saint Grégoire de Naziance (43), de

(27) *Ibid.*, Livre III, *Le conseil, seconde maxime de la probité du chrétien*, chap. I, *Il n'y a point de probité sans prudence, ni de prudence sans conseil*, p. 339.

(28) *Ibid.*, Livre IV, *La sainte politique ou la sage conduite du philosophe chrétien, troisième maxime de la probité*, chap. I, *Qu'est-ce que la sainte politique ?* p. 512-525.

(29) *Ibid.*, chap. IV, *La délibération ou préparation d'esprit*, p. 548-557.

(30) *Ibid.*, chap. V, *La préparation de cœur contient et produit des actions saintes*, p. 558-566.

(31) *Ibid.*, chap. VI, *La main et l'exécution, seconde règle de la sainte politique*, p. 567-581.

(32) *Ibid.*, chap. VII, *La charité est le principe essentiel des actions chrétiennes*, p. 581-593.

(33) *Ibid.*, chap. VIII, *Le chrétien doit entreprendre sans délai l'ouvrage de son salut et ne s'en désister jamais*, p. 593-604.

(34) *Ibid.*, chap. X, *Le cœur et la constance, troisième règle de la sainte politique*, p. 617-628.

(35) *Ibid.*, chap. XI, *La patience humble*, p. 628-639, chap. XII, *La patience généreuse*, p. 639-648, chap. XIII, *La patience pieuse*, p. 648-659.

(36) *Ibid.*, chap. XV, *Conclusion de cette première partie*, p. 670-680.

(37) *Ibid.*, p. 70 : vraie et fausse liberté.

(38) *Ibid.*, p. 432 : louange de Saint Pierre et de Saint Paul.

(39) *Ibid.*, p. 366 : Dieu, maître d'Adam.

(40) *Ibid.*, p. 635 : l'extérieur est moins que l'intérieur.

(41) *Ibid.*, p. 207 : présence de Dieu au fond de l'âme ; p. 650 : la vertu et le grain de sénevé.

(42) *Ibid.*, p. 15 : notion du vrai philosophe ; p. 17 : notion de la vraie philosophie.

(43) *Ibid.*, p. 8 : notion du vrai philosophe ; p. 184 : chemin de l'église et de l'école ; p. 260 : justice et miséricorde ; p. 308 : religion chrétienne ancienne et nouvelle.

cinq pour Tertullien (44) et saint Ambroise (45), enfin monte jusqu'à dix pour saint Bernard (46). Mais les deux triomphateurs sont saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Les ouvrages de l'évêque d'Hippone sont mis à contribution surtout pour établir la supériorité de la philosophie chrétienne (47), le mépris des biens terrestres (48), le rôle de la charité dans la vie humaine (49) et les lois qui président au gouvernement des Etats (50). L'auteur de la *Somme théologique* est surtout utilisé pour tout ce qui concerne les vertus intellectuelles : la formation d'un jugement droit (51), la connaissance approfondie des perfections divines (52), la rude montée vers la sagesse (53), tout cela repose sur des textes empruntés à l'angélique docteur. La conclusion qui s'impose est que Jean-Marie de Bordeaux dans tout son ouvrage s'est laissé guidé par l'Eglise et qu'il l'a rempli d'esprit chrétien.

On peut se demander ce que vient faire Epictète en compagnie de tous ces saints personnages. Pour le comprendre, il faut examiner la place occupée par ce sage au milieu de ses compagnons en antiquité païenne. Pour Jean-Marie de Bordeaux, l'auteur du *Manuel* n'est ni plus, ni moins qu'une exception. Pour lui, « à parler franchement, la philosophie naturelle n'a que des doutes et des ténèbres ; ses professeurs sont de misérables aveugles qui s'égarent à tous moments » (54) ; les puissants génies de l'antique gentilité n'ont eu garde de bien raisonner ; rejetant la créance d'un médiateur, ils retenaient la vérité dans l'injustice et par conséquent ne proféraient que des mensonges (54 [2]). Epictète, lui, a porté la morale naturelle jusqu'où ses lumières et ses

(44) *Ibid.*, p. 34 : les serpents ne sont à craindre qu'à la lumière ; p. 122 : exemple de Job ; p. 145 : erreurs de Tertullien ; p. 219 : nulle différence entre hérétiques et païens ; p. 362 : coutume des Perses conseillant la prudence.

(45) *Ibid.*, p. 122 : exemple d'Abraham ; p. 131 : le monde et Dieu ; p. 150 : bienséance de l'action réside dans sa bonté ; p. 544 : but des miracles, créature nouvelle ; p. 546 : tranquillité de conscience, tranquillité dans les tourments.

(46) *Ibid.*, p. 14 : notion du vrai philosophe ; p. 31 : description de l'âme ; p. 49 : marques de la morale chrétienne ; p. 95 : état de grâce, état de gloire ; p. 131 : le monde et Dieu ; p. 216 : nous condamner nous-mêmes ; p. 253 : trois manières de soumission à Dieu ; p. 274 : la valeur des larmes ; p. 435 : liberté fille de la force et conseillère des hautes entreprises ; p. 467 : les trois offices du directeur.

(47) *Ibid.*, p. 6, 9, 20-23, 40-45.

(48) *Ibid.*, p. 107-108, 119-120, 138-139, 142, 273, 417.

(49) *Ibid.*, p. 60, 82, 239, 242, 284, 295, 396, 398, 546, 555, 609, 634.

(50) *Ibid.*, p. 313, 409, 420, 433, 437.

(51) *Ibid.*, p. 48, 77-78, 87, 95, 105, 150.

(52) *Ibid.*, p. 188, 199, 219, 256, 259, 401, 403, 448-449.

(53) *Ibid.*, p. 280, 281, 297, 298, 306, 349, 401, 403, 404, 458, 469, 472, 475, 482.

(54) *Ibid.*, p. 13-14.

(54 [2]) *Ibid.*, p. 18-20. Cf. B. PASCAL, *Pensées*, fr. 543 : « *Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt.* C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans Jésus-Christ, qui est de communiquer sans médiateur avec le Dieu qu'on a connu sans médiateur ».

vigueurs se peuvent étendre (55). En bref, d'ailleurs, voici l'histoire de l'humaine pensée : les premiers philosophes n'ont enseigné qu'une philosophie spéculative, riche de vanité ; Socrate professa une morale qui lui valut d'être condamné à mort ; Platon, qui jamais n'a compris cette doctrine socratique, a du moins le mérite d'avoir assuré que l'homme, ayant des vertus royales, est un véritable roi ; mais Epictète l'emporte sur tous les autres ; ses préceptes montrent la profondeur et la solidité de sa philosophie et ses maximes couvrent de confusion les chrétiens tièdes et languissants (55[2]). Non pas, certes, qu'il ait découvert la vérité dans toute son ampleur ; il ne faut pas le lire sans apporter à cette lecture les précautions nécessaires ; sa philosophie est toujours faible en comparaison de la nôtre ; elle décrit non pas toute, mais presque toute la sainteté évangélique ; il faut donc la dépasser, car si elle peut être au point de départ d'un généreux enthousiasme, si l'on peut en la méditant se faire l'idée d'une perfection accomplie, en réalité, elle n'est « qu'une première couche qui s'allie fort bien avec les couleurs exquises et vives de l'Evangile pour achever le tableau de la dernière perfection » (56).

De cette analyse, il ressort que nous sommes fondé à diviser ainsi notre étude :

1° Epictète a découvert certaines vérités ;
2° mais en les contenant dans certaines limites ;
3° de telle sorte qu'il faut le dépasser.

I. — Les vérités.

La première vérité que nous découvre Epictète n'est autre que la véritable nature de la philosophie. A vrai dire, cette affirmation, Jean-Marie de Bordeaux ne la jette qu'en passant et comme sans y prendre garde. Dans un chapitre où il veut établir que le chrétien est un véritable philosophe, il déclare que le philosophe naturel s'imagine que la dernière perfection de sa philosophie consiste à bien raisonner, à bien discourir sur les merveilles de la nature et les grandeurs de la Divinité ; bien plus profonds, plus justes aussi, saint Grégoire de Naziance et saint Augustin qui nous donnent la notion de la sagesse véritable en nous pressant de nous consacrer entièrement au service divin. Après ces deux remarquables écrivains, Epictète fait une rapide apparition, car lui aussi soutenait que le philosophe doit faire et non pas dire et il ajoutait que la plupart de ceux qui s'attribuaient cette qualité, l'avaient dans les paroles et non dans les effets. Qu'Epictète ait connu cette importante vérité, cela n'est dit qu'en passant, mais tout de même, c'est dit (57).

(55) *Epictète chrétien*, p. 27.
(55[2]) *Ibid.*, p. 44-47, 61.
(56) *Ibid.*, Préface.
(57) *Ibid.*, p. 13.

Ce qui est affirmé avec beaucoup plus de force, c'est l'obligation de la souveraineté intérieure ; la monarchie est le plus excellent de tous les gouvernements ; le premier devoir du chef d'Etat est de faire taire la populace et d'empêcher les révoltes ; ainsi en est-il pour l'âme humaine. C'est là ce qu'Epictète a bien vu : « Lorsqu'il se présentera quelque chose de fâcheux, écrit ce philosophe, accoutumez-vous à dire en vous-mêmes qu'il n'est pas tel qu'il paraît et que ce n'est qu'une pure imagination. Quand vous aurez fait cette réflexion, examinez ce que ce peut être et servez-vous des règles que vous avez pour cela. Considérez si c'est quelque chose qui dépende de vous : car autrement, si elle n'en dépend pas, dites d'abord qu'elle ne vous touche point » (58). On ne saurait mieux juger, conclut Jean-Marie de Bordeaux, de la différence qui existe entre la conduite fondée sur l'opinion et celle qui est établie sur le bon sens et sur la vérité que par ces paroles de Salomon (59) : l'intelligence d'un esprit qui se possède, est une fontaine de vie, mais la doctrine des insensés est une extrême folie. Ainsi le sage de l'Ancien Testament et celui de l'antiquité païenne se rejoignent sur le même terrain.

Pour établir cette souveraineté intérieure, il faut tout d'abord régler ses aversions et ses désirs. Et c'est là ce que nous enseigne notre Epictète : « Sachez, dit-il, que la fin du désir est d'obtenir ce que l'on désire et que la fin de l'aversion est de ne point tomber dans ce que l'on fuit. Et comme celui-là est malheureux qui est frustré de ce qu'il souhaite, de même celui-là est misérable qui tombe dans ce qu'il hait le plus. C'est pourquoi si vous avez aversion seulement pour ce qui dépend de vous, comme pour les fausses opinions, soyez assuré que jamais vous ne tomberez dans ce que vous haïssez. Mais si vous avez aversion pour ce qui ne dépend point de vous, comme pour les maladies, pour la mort, ou pour la pauvreté, ne doutez point que vous ne deveniez misérable, puisque vous ne pouvez les éviter et que vous y tomberez infailliblement » (60). Jean-Marie de Bordeaux applique brièvement cette longue citation à l'honneur et à la vertu, ou plutôt « à la conjonction de ces deux objets » (61) et il conclut : « Ne désirons jamais rien que de vertueux et de louable ; je me promets que nos désirs ne nous causeront point de trouble, mais répandront dans nos cœurs une tranquillité non pareille » (62).

Ce règlement des désirs ne peut aller sans une réelle indépendance

(58) *Ibid.*, p. 65-66.
(59) *Proverbes*, XVI, 22 : *Fons vitae cruditio possidentis* ; *doctrina stultorum fatuitas.*
(60) *Epictète chrétien*, p. 102-103.
(61) *Ibid.*, p. 103-104.
(62) Jean-Marie de Bordeaux renforce cette vérité trouvée par Epictète, par une citation de saint Thomas (*ibid.*, p. 105) et une autre de saint Augustin (*ibid.*, p. 107-108). Les références ne sont pas données.

à l'égard des biens extérieurs. Sur ce point encore, « il n'est pas possible d'avoir de plus beaux sentiments de la vérité que notre Epictète ». Ecoutons par conséquent son discours « sur les détachements d'une âme généreuse » : « Si vous désirez de si grands biens, dit-il, sachez qu'il ne suffit pas de les désirer médiocrement, mais qu'il faut que vous soyez prêts d'abandonner certaines choses et de vous priver pour un temps de quelques autres. Car, si n'étant pas contents de ce que vous possédez, vous avez l'ambition d'entrer dans les charges et d'amasser des richesses, souvenez-vous que vous perdrez absolument les moyens véritables, par lesquels la liberté et la félicité se peuvent acquérir et que peut-être avec tout cela vous serez frustré de ce que vous recherchez avec tant de passion » (63).

Il nous faut donc connaître à leur juste valeur ces biens dont nous devons détacher nos désirs. Au loin, par conséquent, les mensonges de l'opinion : « Ce ne sont pas les choses qui tourmentent les hommes, nous dit notre excellent conseiller, ce sont les opinions qu'ils en conçoivent ». Au loin également l'ignorance grossière, stupide et brutale à qui la vertu est inconnue et qui est « savante dedans les vices » : « Lorsque vous vous promenez, nous dit toujours notre Epictète, vous prenez garde de ne pas marcher sur les clous qui se rencontrent en votre chemin : ainsi, dans la vie, vous devez avoir soin que la partie supérieure de votre âme ne soit point offensée par quelques passions brutales » de manière que vous gardiez le regard clair sur toutes choses. Et c'est encore Epictète qui nous donne un moyen pratique d'acquérir cette précieuse connaissance : « Par exemple, conseille-t-il, quand vous remuez un pot de terre, songez que c'est un pot de terre que vous remuez et qu'il se peut casser très aisément. Car, ayant fait cette réflexion, si par hasard il se casse, vous n'en serez pas plus ému. De même, si vous aimez votre fils ou votre femme, souvenez-vous que c'est un homme que vous aimez. Car, par ce moyen, si la mort leur arrive, elle ne vous surprendra point ». Et voilà comment le *Manuel* nous apprend, pour n'être jamais troublé, « à considérer » « comme elles sont en elles-mêmes » « toutes les choses qui sont pour notre utilité, pour notre plaisir ou pour lesquelles nous avons quelque affection » (64).

De l'ordre de la connaissance il faut passer à celui de l'action et sur ce point, la vertu directrice n'est autre que la prudence. Là encore, Epictète nous donne de précieux conseils. Il nous engage tout d'abord à nous défier de nous-même « comme d'un ennemi domestique dont on craint les embûches » (65), ce qui nous oblige d'avoir nos sentiments pour suspects (66). Il faut ensuite garder la maîtrise de soi à seule fin

(63) *Epictète chrétien*, p. 144-145.
(64) *Ibid.*, p. 392, 188, 179-180.
(65) *Ibid.*, p. 345-346.
(66) Dans les pages qui précèdent, Jean-Marie de Bordeaux s'appuie sur saint Augustin.

de prévoir la conséquence de nos actes : « Si quelqu'un livrait votre corps pour en faire ce qu'il voudrait, lisons-nous dans le *Manuel*, je m'assure que vous ne le trouveriez pas bon et que vous vous en fâcheriez. Cependant vous n'avez pas honte d'exposer votre âme aux caprices de tout le monde. Car aussitôt qu'on vous dit quelqu'injure, vous vous troublez et vous vous laissez emporter à la douleur et à la colère. N'entreprenez donc rien sans considérer auparavant ce qui doit précéder et ce qui doit suivre une telle entreprise, parce que si vous agissez autrement, il vous arrivera peut-être que vous réussirez dans les commencements et que vous y prendrez plaisir. Mais soyez assuré que vous en aurez honte ensuite et que vous vous en repentirez » (67). Le mieux est d'avoir un ami véritable et là-dessus Epictète philosophe admirablement, car il nous montre que l'amitié ne consiste pas dans une tendresse intéressée, mais dans une ferme résolution de donner les biens véritables à ceux-là que nous aimons (68). Mieux qu'un ami, ce qu'il faut, c'est un maître et un seul, ou, comme on dit, un directeur. Ainsi Epictète estimait Socrate, Zénon et Diogène, mais de ces trois sages il avait choisi le seul Socrate qu'il estimait plus élevé que les autres ; à quoi bon, en effet, consulter plusieurs conseillers dont les avis divergents nous laisseront dans une cruelle perplexité ? (69).

Un maître, c'est bien, mais encore faut-il mettre ses conseils en pratique. « Quand j'aurai trouvé une personne, nous dit Epictète, qui m'aura expliqué le philosophe Chrysippe, il me reste encore le principal, qui est de mettre en usage ses préceptes. Quand je m'arrête simplement à admirer l'explication de Chrysippe, je ne fais autre chose, sinon que de philosophe que j'étais, je deviens grammairien. Toute la différence qu'il y a, c'est qu'au lieu d'Homère j'explique Chrysippe. C'est aussi pour cette raison que j'ai bien plus de honte de ne pouvoir faire des actions conformes à ses préceptes que de ne l'entendre pas » (70). Il faut donc, d'après cet « infidèle », réduire en pratique les conseils qui nous sont donnés. Jusque-là, nous n'avons rien fait (71).

Quels sont donc ces conseils qu'il faut réduire en pratique ? D'abord occuper sa place et rien d'autre : « Voire, écrit Jean-Marie de Bordeaux, nous exécuterons ce conseil d'Epictète, rapporté par Arrian, son disciple, disant que si l'homme était rossignol, il ferait les fonctions de rossignol ; s'il était cygne, il ferait les fonctions de cygne ; mais qu'étant doué de raison, il faut qu'il loue Dieu, que c'est sa charge, son office, qu'il doit toujours accomplir, invitant toutes les créatures

(67) *Ibid.*, p. 355-356.
(68) *Ibid.*, p. 418.
(69) *Ibid.*, p. 471-472.
(70) *Ibid.*, p. 508.
(71) C'est encore saint Augustin qui introduit la sentence d'Epictète et cette sentence est renforcée par les exemples de la Samaritaine, de Moyse et de Tobie.

à chanter les louanges du Créateur » (72). Il est nécessaire pour cela d'observer une loi inviolablement en quelque'endroit que l'on puisse être, soit que l'on converse parmi les hommes, soit que l'on se retire en son particulier ; telle est la doctrine de notre Epictète qui n'a jamais parlé si chrétiennement qu'en ce rencontre (73). Les obstacles ne manquent pas sur la route. L'important en l'occurrence est de passer outre : « Notre Epictète ne peut ici être oublié, qui estimait tant cette liberté à parler librement, que pour l'imprimer dans l'esprit de ses sectateurs, il alléguait volontiers l'exemple d'Helvidius sénateur » qui résista publiquement aux injonctions de l'empereur Vespasien (74). Il nous prescrit encore des « particularités » qui peuvent nous donner cet esprit d'indépendance intérieure ; apprenons, dit-il, ce que la nature désire par le sentiment que nous avons des choses qui ne nous touchent pas. Quand le valet de votre voisin casse un verre, nous disons aussitôt que cela arrive ainsi ordinairement ; il faut vous comporter de la même sorte quand on casse le vôtre et vous devez être aussi froid que lorsqu'on a cassé celui de votre voisin. Appliquez encore ceci à de plus grandes choses. Quand l'enfant ou la femme de votre voisin meurt, il n'y a personne qui ne dit que cela est naturel. Mais quand cet accident nous arrive, nous nous désespérons et nous nous écrions : ah ! que je suis malheureux ! ah ! que je suis misérable ! Cependant il fallait se souvenir d'être en ce rencontre ce que nous sommes, quand la même chose arrive à quelqu'autre (75).

Enfin, la grande loi qui régit toute cette action est celle de la persévérance. Ce n'est pas un jour, une heure qu'il faut se travailler, mais toute sa vie et jusqu'aux extrémités de la vieillesse. Epictète ne manque pas une fois de plus de nous donner là-dessus un impératif et très sage conseil : « Quel maître attendez-vous, dit-il, à l'avènement duquel vous différiez votre amendement ? Songez que vous n'êtes plus jeune et que vous avez l'âge d'un homme fait ; si vous négligez ces préceptes et si vous n'en faites pas les règles de vos mœurs, vous remettrez de jour en jour, vous ajouterez terme sur terme, résolutions sur résolutions ; ainsi votre vie s'écoulera, sans que vous ayez aperçu que vous n'avez fait aucun progrès dans l'étude de la vertu » (76). La citation continue très longue encore, comparant la vie humaine aux jeux olympiques, allégant l'exemple d'un Socrate qui à toutes les occasions combattait pour le meilleur ; puis Jean-Marie de Bordeaux conclut qu'on n'a jamais mieux parlé de la nécessité de bien faire et il note spécialement ceci qu'Epictète excite les jeunes, réprimande les pécheurs et insiste sur l'obligation que nous avons, de travailler sans remise à devenir gens de bien (77).

(72) *Epictète chrétien*, p. 287-288.
(73) *Ibid.*, p. 301.
(74) *Ibid.*, p. 436.
(75) *Ibid.*, p. 454-455.
(76) *Ibid.*, p. 596.
(77) *Ibid.*, p. 598-599.

Telle est la morale que Jean-Marie de Bordeaux extrait du *Manuel* d'Epictète ; elle est purement naturelle, mais exempte d'erreur ; elle est religieuse, mais d'une religion assez courte ; elle ne saurait suffire pour un chrétien ; c'est ce que notre auteur s'empresse de noter et plus d'une fois ; c'est ce qu'il nous faut maintenant étudier.

II. — Les limites.

Epictète a ses limites même sur le plan naturel, du moins en ce qui concerne la piété.

A prime abord, on pourrait croire qu'il s'agit, non pas de limites, mais d'erreurs ; plus d'une fois, Jean-Marie de Bordeaux accuse le polythéisme du *Manuel.* C'est ainsi qu'Epictète raisonne fort mal en permettant que l'on consulte les Devins, qui sont les organes des démons (78). Il se trompe encore, lorsqu'il demande à chacun de faire « ses offrandes et ses sacrifices selon la coutume du pays où il demeure » (79) ; il se contente alors de nous parler de ces chétives cérémonies païennes, très détestables et entièrement insuffisantes (80) ; en fait, il ne s'agit pas d'erreurs, mais de lâchetés : le sage de Phrygie admirait la Providence ; il ne doutait point de l'immortalité de l'âme ; dans ses discours, il affectait de croire à la pluralité des dieux ; il ne reconnaissait qu'une seule divinité ; ce qui lui manquait c'était le courage pour détromper le peuple et encourir la colère populaire (81). La morale d'Epictète est donc allée jusqu'où les seules lumières naturelles pouvaient atteindre ; ses limites sont celles-là même et de la Grâce et de la Révélation.

Ici le sage stoïcien, du moins pour certaine mesure, est englobé dans un reproche commun à toute l'antiquité païenne. Les puissants génies d'autrefois n'avaient garde de bien raisonner, puisqu'ils rejetaient la créance d'un souverain médiateur, qui venait nous découvrir les secrets de son Père ; ils tenaient la vérité captive et, par conséquent, ne proféraient que des mensonges (82). Epictète ne s'est pas abaissé jusque-là ; mais il ne s'est pas élevé très haut ; il n'a pas enseigné d'erreur ; mais il n'a pas dit toute la vérité ; il a entendu parler de l'Evangile, mais il a dédaigné de s'y soumettre ; aussi bien ses sentences, prises en elles-mêmes, indépendamment de la Charité qui

(78) *Ibid.*, p. 208.
(79) *Ibid.*, p. 244.
(80) *Ibid.*, p. 245-246.
(81) *Ibid.*, p. 626-627.
(82) *Ibid.*, p. 18-20. Jean-Marie de Bordeaux appuie sa condamnation de la philosophie païenne sur un texte de saint Paul qui accuse les philosophes païens « d'avoir regardé la science de la Croix comme la ravine de la philosophie » et sur un autre de saint Augustin qui leur reproche d'être les auteurs de l'idolâtrie, lorsque « s'arrêtant dans la contemplation des créatures, dont ils admiraient les propriétés excellentes, ils les ont jugées dignes de l'encens des autels ».

devrait les animer, ne méritent pas plus de considération que celle qu'en fait saint Paul aux Colossiens, « les avertissant qu'ils ne soient pas surpris par la tromperie des raisonnements fondés sur des principes terrestres, vains et faibles, non pas sur la pierre solide qui est Jésus-Christ, où toute la plénitude de la Divinité réside » (83).

Cette conclusion est confirmée par les faits : la supériorité du christianisme et des chrétiens est manifeste. Sans doute, Epictète conseille à son sage « d'abandonner certaines choses et de se priver pour un temps de quelques autres » ; qu'il est éloigné de la perfection évangélique, qui abandonne tout et pour toujours ! (84). Sans doute, Epictète se soumet à l'édit de Domitien qui exile les philosophes ; il refuse de s'accommoder aux maximes d'un empereur violent ; il entend conserver son indépendance de philosophe et il quitte Rome plutôt que de commettre des lâchetés. Belle conduite certes pour un profane, mais combien inférieure à celle des Apôtres ; ceux-ci également refusent de s'incliner devant les menaces des tyrans, mais pour une fin plus élevée et pour des considérations plus qu'humaines ; ils obéissent humblement à Dieu en la personne des souverains auxquels ils sont assujettis (85). Sans doute encore Epictète, touchant l'amitié, défend que l'on consulte l'oracle pour la défense d'un ami, et il exige qu'on risque sa vie pour celui qu'on aime. Voilà quelqu'apparence de générosité ; mais elle n'approche pas celle des vrais chrétiens dont le cœur est un temple où brûle le feu de la charité, où le Seigneur est adoré avec persévérance, « véritable autel de pierre qui ne se casse pas aisément et qui n'a pas moins de fermeté à soutenir les efforts contraires qu'à embrasser des entreprises hardies » (86).

C'est que tout d'abord Epictète, tout en stigmatisant les maux dont nous souffrons ne leur apporte aucun remède. Il nous demande de nous rendre indépendants de l'inclination, du désir et de l'aversion, toutes choses qui nous causent d'incomparables dommages ; mais il ne nous dit point comment réduire à néant ces ennemis domestiques (87). Il veut que ses disciples soient les maîtres de l'opinion et qu'ils n'en suivent pas les erreurs ; il leur impose cette obligation sans dispense, parce que, dit-il, l'opinion est complètement assujettie au pouvoir de l'homme ; mais de pourvoir à la faiblesse de ceux qui s'y laissent emporter et de les en garantir, c'est ce qu'il ne fait pas, c'est ce qu'il est loin de faire (88). Nous sommes par nature d'un affaiblissement extrême, redoublé par tant de mauvaises habitudes, par tant d'actes réitérés. Epictète se tait sur cette maladie génitale de nos âmes ; il nous découvre obscurément nos malheurs, il nous déclare

(83) *Ibid.*, p. 138-139. *Colos.* II, 8.
(84) *Epictète chrétien*, p. 144-146.
(85) *Ibid.*, p. 522-523.
(86) *Ibid.*, p. 615-616.
(87) *Ibid.*, p. 55-56.
(88) *Ibid.*, p. 76-77.

qu'il est en notre pouvoir de les réduire, mais il ne nous donne point les moyens de le faire (89). C'est en cette occasion qu'il nous montre les ténèbres de sa philosophie puisqu'après avoir dénoncé le mal que nous font nos passions, il n'en fournit point de remède (90). Au lieu que « l'Evangile informe amplement ses professeurs de l'horreur de leurs maladies et de la manière de les guérir » (91). Il enseigne, en effet, une « sacrée philosophie, inconnue à Epictète », c'est-à-dire « l'observation des deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain » (92).

Par suite, ce qui marque la morale d'Epictète, c'est son impuissance à pénétrer le cœur de l'homme ; donnant des recettes extérieures, elle reste extérieure à l'être humain. Ceci se constate facilement à propos d'une vertu spécifiquement chrétienne : l'humilité. En apparence, Epictète semble entièrement d'accord avec l'Evangile : « N'affectez jamais, dit-il, de paraître habile homme ; s'il arrive par hasard qu'on fasse quelque cas de vous, défiez-vous alors de vous-même, parce qu'il est extrêmement difficile de s'attacher à ce qui est extérieur et de conserver une résolution conforme à la nature et à la manière de vivre que vous vous êtes proposée, et il ne se peut faire qu'en suivant l'un, on abandonne l'autre » (93). Ce passage ne doit pas nous donner le change. Il faut d'abord regretter que le sage antique ne parle que de conformité à la nature et non pas aussi de conformité à la volonté de Dieu ; ensuite et surtout, il se contente de recommander à son disciple d'éviter les acclamations des hommes, mais il ne craint pas que cette humilité apparente ne se complaise en ses propres yeux et qu'elle ne se repaisse au dedans de la satisfaction qu'elle reçoit de rejeter les applaudissements du dehors. La sagesse chrétienne monte plus haut, car elle enseigne que l'humilité doit non seulement « éloigner ses beautés de la connaissance de ses spectateurs », mais encore qu'elle doit s'efforcer « de se méconnaître elle-même », car elle ne peut se complaire en soi, sans dégénérer dans un insupportable orgueil (94).

(89) *Ibid.*, p. 92-93. Jean-Marie de Bordeaux complète Epictète par saint Thomas, qui a préconisé contre nos passions ces trois remèdes : la justice, la prudence, l'autorité.

(90) *Ibid.*, p. 97-98 : « L'exécution du bon plaisir de Dieu... établit en nos âmes la royauté intérieure dont nous parlons... Attachons-nous fermement à l'observation de cette sainte maxime... C'est ici la philosophie de Jésus-Christ, à qui celle d'Epictète n'est non plus comparable que la fausse lueur d'un bois pourri durant les ténèbres de la nuit aux lumières d'un plein soleil de midi ».

(91) *Ibid.*, p. 93, 95-96. Après saint Thomas, c'est saint Bernard qui est cité, qui, commentant la troisième demande du *Pater*, distingue trois volontés de Dieu : la bonne, l'agréable et la parfaite.

(92) *Ibid.*, p. 86-88 : « En suite de quoi on verra entre vous (les chrétiens) et les Platons, les Aristotes et les Epictètes plus de différence qu'entre les vrais et les faux prophètes, que saint Thomas soutient être distingués des premiers par considération des agents, de leur fin et de la certitude de leur spéculation ».

(93) *Epictète chrétien*, p. 324-325.

(94) *Ibid.*, p. 325-328 ; Jean-Marie de Bordeaux appuie cette réprimande sur le passage de *l'Epitre aux Romains* (I, 19-23) où saint Paul fait la critique des

Cette remarque vaut encore s'il s'agit d'une vertu très chère à la secte des stoïques : la constance. Celle d'Epictète a des « splendeurs merveilleuses » ; ceux qui la jugeraient de l'extérieur, pourraient la croire égale à celle des chrétiens. Il était estropié et fort infirme de son naturel, une grande fluxion lui étant tombée sur la jambe. Quelle patience ne fallait-il pas pour conserver dans cet état la modération d'un philosophe ! Pourtant, aucune allusion plaintive à ses infirmités habituelles. Bien plus, il conseille à ses disciples « que si on répand leur huile ou qu'on dérobe le vin de leur cave, ils se figurent qu'à ce prix s'achète la constance ». Force très grande en vérité, mais dont saint Jérôme permet de peser la juste valeur. Car ce Père de l'Eglise fait l'éloge d'un homme, qui, sous le vêtement d'un soldat, produit les actions d'un prophète et il conclut que ce personnage est au-dessus de toutes les louanges, parce que l'intérieur plein de vertus est plus noble que l'extérieur qui porte une apparence mondaine et militaire. Ainsi se voit toute la distance qui sépare le *Manuel* de l'Evangile. Epictète ne règle que le dehors ; peu lui importe que le dedans soit insolent et dissolu ; ses soins ne vont pas jusque-là. Le Christ donne deux règlements, l'un qui concerne le comportement extérieur, l'autre qui regarde le comportement intérieur ; la société de l'un et de l'autre est ordinaire au parfait chrétien, tandis que le philosophe profane n'en connaît qu'un seul : le plus voyant (95).

Cette remarque vaut plus encore si l'on considère ensemble la patience et l'humilité. Là encore les apparences sont admirables. Nul plus qu'Epictète ne semble éloigné de l'ambition. Il prend la peine de cacher ses bonnes œuvres. Il enseigne à ses disciples de ne pas se glorifier s'ils réduisent leur corps à se contenter de peu, de ne pas se vanter s'ils ne boivent que de l'eau, en un mot de ne jamais chercher les regards et l'admiration du peuple. Mais qu'il est loin d'un saint Bernard ! Celui-ci ne se contente pas de cacher ses bonnes œuvres ; il les cache humblement ; il ne se contente pas de fuir les honneurs, les applaudissements, il recherche le mépris ; bien plus, il y trouve sa joie. Ainsi saint Jean Chrysostome dit des chrétiens qu'ils possèdent une double philosophie, lorsque, possesseurs de richesses spirituelles, ils n'en deviennent ni superbes ni arrogants ; ils sont des arbrisseaux chétifs, mais qui produisent l'encens et la myrrhe ; ils sont comme une vallée obscure, mais qui donne un séjour agréable. En somme, les philosophes chrétiens ont un lustre extraordinaire, un lustre qu'Epictète n'aura jamais, parce qu'eux ils souffrent patiemment et avec humilité (96).

Enfin, même constatation quand il s'agit de la piété. Voyons un peu

anciens philosophes et il s'autorise des commentaires de saint Jean-Chrysostome et de saint Augustin.

(95) *Epictète chrétien*, p. 624-626.

(96) *Ibid.*, p. 622-623.

ce que pense Epictète en cet auguste sujet : « Ordinairement, dit-il, la piété se rencontre où l'utilité se trouve. C'est pour cette raison que celui qui a soin de ne rien souhaiter et de ne rien fuir que ce qu'il doit fuir et souhaiter, s'étudie en même temps à être pieux et homme de bien » (97). Ainsi l'intérêt, selon sa pensée, fait naître la dévotion. Il n'est pas surprenant par suite, qu'il ait manqué de courage pour affirmer et répandre sa croyance ; car, vivant parmi des idolâtres, il n'a pas osé dénoncer la fausseté de l'idolâtrie, mais il s'est comporté à l'égard des faux dieux, absolument comme s'ils étaient vrais. Les chrétiens, au contraire, éprouvent pour leur Dieu un amour complètement désintéressé ; ils ne cherchent en aucune façon leurs propres avantages ; ils s'attachent fermement au service du Créateur sans autre préoccupation que de lui être agréable. Aussi bien dans les temps de persécution, au milieu des plus cruels supplices, ils n'hésitaient pas à faire au Très-Haut le sacrifice de leur honneur, de leurs biens et de leur vie. Ils subissent l'interrogatoire de la tribulation, que saint Augustin appelle le rigoureux examen de l'honnête homme ; ils accèdent à cet admirable état, qui, selon saint Grégoire de Naziance, purge le pécheur de ses iniquités, l'enrichit de vertus et lui enseigne la Philosophie. Quelle philosophie en vérité ? Celle des chrétiens, celle qui engendre une triple patience humble, généreuse, pieuse, une patience qu'Epictète n'a pas pratiquée, une patience qu'Epictète n'a pas connue (97[2]).

Ainsi, Epictète se présente à nous sous un double aspect : d'une part, il a conçu une morale ou plutôt une ascèse naturelle sans erreur, telle que peut la concevoir la raison laissée à ses seules forces ; elle est toute centrée autour de l'idée de souveraineté intérieure, d'indépendance à l'égard de l'opinion et des passions ; d'autre part, il est pleinement insuffisant car cette souveraineté qu'il prône n'est pas vivifiée par la Grâce, si bien que ses vertus ne sont qu'extérieures et n'ont aucune réalité profonde ; d'où la supériorité du christianisme qui bannit toute humilité de surface et qui donne à la patience, à la constance, à la piété une toute autre valeur. Puisque donc, le sage antique nous présente et ces vérités humaines et ces carences surnaturelles, il ne faut négliger ni les unes ni les autres, mais se dire qu'il faut partir de ce qu'il a pour monter jusqu'à ce qu'il n'a pas. Coupables nous serions, si nous négligions Epictète ; coupables également si nous refusions de le dépasser.

III. — Le dépassement.

Etablissons tout d'abord la légitimité de ce dépassement. Ici Jean-Marie de Bordeaux rencontre des adversaires qu'il appelle cour-

(97) *Ibid.*, p. 232-233.
(97[2]) *Ibid.*, p. 626-628.

toisement des « imbéciles » et qui certainement ne sont autres que les jansénistes. Ceux-ci, dit-il, n'ont pas compris la manière dont la Grâce corrige la nature ; ils déclarent que la philosophie est aussi éloignée de la sagesse évangélique que le ciel est éloigné de la terre et ils concluent qu'il ne peut y avoir de commerce entre ces deux sciences. Les faits leur donnent tort, puisqu'en réalité les âmes saintes ont eu pour les unir un secret admirable qui est le miracle de la Charité ; il n'y a d'opposition qu'entre la Grâce et le péché, non pas entre la Grâce et la nature ; tout ce qui est naturel peut être purifié, animé par le feu de l'amour divin ; nous pouvons donc prendre ce qu'Epictète a su trouver de juste et de bon, puis nous élancer, avec le concours de la Grâce, vers le monde nouveau de la Charité : « Le canon, écrit Jean-Marie de Bordeaux, pousse son coup dans l'air par une ligne droite dont l'élévation prend sa mesure du lieu où le canon est situé, qui étant beaucoup plus bas que le but où la balle est souvent portée, n'empêche pas qu'entre ces deux endroits il n'y ait de la correspondance. Ainsi quelqu'essor qui me soit arrivé, discourant de diverses questions de notre vie spirituelle dont Epictète n'avait pas la connaissance, ç'a été par l'impulsion et selon le niveau que j'ai reçu de lui, m'arrêtant attentivement à pénétrer les mystères contenus dans ses propos » (98). Il s'agit de « découvrir les beaux secrets de cette morale purement humaine » et de faire à partir de cette « découverte » son « entrée dans le sanctuaire de la piété chrétienne ». Voyons comment cela se fait.

Commençons par le fameux *abstine, sustine.* A la prendre absolument parlant c'est une formule chrétienne qui a son plein accomplissement dans l'Evangile. Epictète en la formulant n'en a pas vu toute la portée, car il n'avait point cette intention désintéressée que demande, qu'exige cette invitation du Maître : *Qui vult venire post me, abneget semetipsum* (99). Nous pouvons distinguer deux degrés dans cette pratique. Le premier, l'*abstine* consiste à se mortifier dans l'usage des richesses, dans la jouissance des honneurs, voire dans la possession de soi-même. Le second le *sustine* nous invite à suivre le Rédempteur puisqu'il s'agit non plus seulement de renoncer à ce qui est déréglé, mais de supporter par amour ce qui est fâcheux, cruel et terrible. Or ce retranchement universel des choses défendues, ce renoncement généreux aux choses permises ne se rencontrent pleinement que dans la philosophie chrétienne, car par cette double pratique avec la Grâce du Tout-Puissant nous entrons bien avant dans ses affections et nous montrons que nous tendons à la perfection la plus pure et la plus éminente. De là vient la supériorité, dans l'Ancien Testament, d'une Suzanne et des Macchabées, dans le Nouveau des Sébastiens, des

(98) *Ibid.*, Préface.
(99) *Saint Math.*, XVI, 24 ; *Saint Luc*, IX, 23.

Adriens, des Lucies et des Agnès (100). L'*abstine* véritable nous le trouvons dans saint Paul, qui nous engage à nous dépouiller entièrement avant d'affronter le combat (101). Nous trouvons encore dans saint Paul le véritable *sustine*, lorsque cet apôtre défie la faim, la nudité les glaives grâce à la charité du Christ (102). La clef de tout ceci, c'est saint Bernard qui nous la donne, lorsqu'il nous décrit ainsi la hiérarchie humaine : en bas le corps, au-dessus l'âme qui doit régir le corps, au-dessus Dieu qui habite dans l'âme par la Grâce et qui, s'il la gouverne, lui accorde la force et de l'*abstine* et du *sustine*. Et c'est ainsi que la formule d'Epictète n'a son plein sens que dans l'Evangile et qu'il faut savoir la dépasser (103).

Autre exemple de dépassement : la fameuse distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, appliquée aux aversions. Epictète, dans son *Manuel* (104), nous enseigne que nous devons fuir les maux qu'il est en notre pouvoir d'éviter et que nous devons supporter ceux qui s'imposent à nous. Il existe de cette maxime plusieurs interprétations « stoïques » ; Jean-Marie de Bordeaux les rejette vivement, sans donner de précisions (105). Entre temps, il donne la sienne, qui dans son esprit ne souffre certainement pas d'être discutée. Les maux qu'il est en notre pouvoir d'éviter sont les vices, car Dieu et la conscience me font un devoir de m'éloigner de ces dérèglements : les commandements divins ne sont pas violents, mais très aimables ; ils n'imposent point de nécessité ; nos volontés demeurent libres ou de s'y soumettre ou de les contredire. Les maux qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter sont les misères, les peines de cette vie mortelle ; il ne faut pas essayer de les éluder ; ceux qui le feront, verront leurs efforts inutiles et préjudiciables ; ils verront s'accroître leur inquiétude en raison même de leurs efforts. Il faut, au contraire, calmer l'involontaire répugnance que nous éprouvons à leur égard en témoignant à Dieu notre entière fidélité. Cela est sans doute digne d'approbation et notre Epictète ne mérite aucun blâme. Mais il s'arrête là et c'est seulement à la lumière de l'Evangile que cette morale naturelle reçoit sa plénitude. Car s'appuyant sur la double distinction du *Manuel*, Jean-Marie de Bordeaux distingue une double aversion, l'une dévote et l'autre généreuse ; celle-là nous donne l'hor-

(100) Cf. SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. IX, chap. II, lib. XI, chap. X, dans *Œuvres complètes*, éd. Annecy, t. V, p. 113-114, p. 275. Cet emploi de l'*abstine*, *sustine* se retrouve également dans Julien Hayneuve, S. J. ; cf. Julien-Eymard D'ANGERS, O. F. M. Cap., *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « de l'Ordre de la vie et des mœurs » de Julien Hayneuve, S. J.* (1639), dans *Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, p. 398-399.

(101) *Hébreux*, XII, 1 : *Deponentes omne pondus, et circumstans nos peccatum, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen.*

(102) *Rom.*, VIII, 38-39.

(103) *Epictète chrétien*, p. 25-32.

(104) *Ibid.*, p. 112-113, 113-116.

(105) *Ibid.*, p. 117.

reur non seulement du péché, mais de tout ce qui en a l'apparence et « le moindre ombrage » ; elle nous fait fuir non seulement les occasions prochaines, mais encore celles qui pourraient nous donner la plus légère souvenance du mal ; celle-ci nous anime à nous priver des richesses, des honneurs, des plaisirs permis pour témoigner notre amour à Dieu « par l'abandonnement » de tout ce qui est licite. Et c'est imiter le Verbe qui, selon le mot de saint Paul (106), est devenu pauvre, alors qu'il était riche et cela pour nous enrichir. Et c'est réaliser cette parole de l'Apôtre (107) qu'il faut se glorifier dans la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est atteindre des sommets qu'Epictète ne pouvait atteindre. Mais n'oublions pas que son *Manuel* a été le point de départ (108).

Cette montée vers le monde surnaturel à partir de l'humaine nature se remarque encore à propos de la connaissance de Dieu. « Le principal point de la religion, nous dit Epictète, consiste à avoir de bons sentiments des dieux, comme de croire qu'ils sont en effet, qu'ils gouvernent le monde avec bonté et justice, qu'il leur faut rendre obéissance qu'on doit acquiescer à tout ce qu'ils font et suivre inviolablement leurs ordres, comme venant d'une intelligence très excellente et très parfaite » (109). Ne parlons pas des dieux qui marquent, ainsi que nous l'avons noté, l'infériorité du sage païen ; interprétons ce passage dans un sens monothéiste, comme c'était l'habitude au XVII[e] siècle ; il est aisé de voir qu'Epictète a su découvrir de profondes et bienfaisantes vérités et à son imitation nous devons simplement penser de Dieu qu'il est et que ses ordres sont dans une entière perfection. Mais il faut passer plus outre, car c'est dans le christianisme que cette sagesse trouve sa souveraine réalisation. Car pour bien connaître Dieu, il faut se connaître soi-même et pour cela passer avec le Christ par la nuit des humiliations et l'aveu de notre incapacité. C'est l'ordre que donne l'époux à l'épouse dans le *Cantique des Cantiques* : « Si vous ne vous connaissez pas, vous n'êtes propre à rien de sérieux ; vous n'êtes capable que de conduire les bêtes à qui vous ressemblez » (110). Ainsi s'acquiert la docte ignorance, celle qu'enseignait saint Paul aux Athéniens (111). Ainsi se dissipe la triple ignorance mauvaise, la vicieuse, la basse et la superstitieuse. Ainsi Jean-Marie de Bordeaux dépasse Epictète dans un ordre infiniment supérieur (112).

Il arrive aussi que Jean-Marie de Bordeaux suive la marche inverse et qu'au lieu de monter du *Manuel* à l'Evangile il descende de l'Evangile au *Manuel*, montrant par là que la doctrine d'Epictète ne trouve son sens plein qu'à la lumière de l'enseignement chrétien.

(106) II *Cor.*, 8, 9.
(107) *Galat.*, VI, 14.
(108) *Epictète chrétien*, p. 117-123.
(109) *Ibid.*, p. 213.
(110) *Cant.*, I, 7.
(111) *Actes*, XVII, 23.
(112) *Epictète chrétien*, p. 214-220.

Après avoir expliqué ce qu'est l'ignorance innocente, notre tertiaire de saint François disserte sur l'ignorance fidèle, c'est-à-dire celle des âmes qui par le mérite d'une Foi sincère s'assujettissent à la créance des mystères, sans les examiner, se contentant de l'assurance qu'on tire de la révélation surnaturelle ; science en réalité d'une incomparable richesse, qui donne à ceux qui la professent, la couronne dont parle l'Ecriture (113) ; science invincible et victorieuse, qui soumet aux lois du Crucifié les rebellions les plus obstinées et les cœurs les plus indomptables. C'est là qu'Epictète n'a point de part, car il n'entre point avec nous dans la possession de la Foi. Il nous enseigne néanmoins quelques vérités morales qui seront fort utiles en ce sujet. Il nous conseille de ne point parler des maximes que nous suivons, mais de les prêcher par nos exemples. Lorsqu'on nous demande avec un certain mépris ce que vaut notre doctrine, il ne faut pas nous indigner mais répondre avec courtoisie et urbanité. Devant des ignorants gardons le silence, pour ne pas vomir ce que nous n'avons pas digéré. Si l'on nous reproche notre ignorance, n'en soyons pas émus ; reconnaissons seulement que nous ne sommes pas prêts à l'instruction des autres et que nous toucherons beaucoup plus les hommes par nos actes que par nos paroles (114). L'importance des bonnes œuvres dans l'apostolat, voilà ce que, sans trop le savoir, nous enseigne le sage de Phrygie, voilà qui trouve son sens plein dans la Foi chrétienne ; par là nous devenons semblables à des flèches lancées par la main d'un sûr archer et qui atteignent droitement le but ; plus nous mourrons à nous-mêmes, avec le concours de la Grâce, plus nous agirons sur les autres ; c'est là ce qu'insinue Epictète et ce qu'ouvertement nous enseigne la Foi (115).

Enfin, nous retrouvons l'une et l'autre méthode, la « descendante » et « l'ascendante » dans un chapitre intitulé : *La Charité est le principe essentiel des actions chrétiennes*. C'est Epictète qui ouvre le feu, Epictète aussi qui le ferme, si bien qu'étant partis de lui pour le dépasser, nous descendons ensuite vers lui pour l'expliquer.

Le point de départ est entouré des habituelles précautions. Jean-Marie de Bordeaux se demande s'il peut faire parler Epictète sur un sujet si particulier aux chrétiens. Il déclare que ce sage de l'antiquité païenne n'a jamais pénétré les mystères de la Charité chrétienne et qu'il n'en a jamais dans ses discours atteint l'excellence. Néanmoins, ajoute-t-il, il use de termes si persuasifs qu'il est bon de les alléguer en telle matière. Suit une longue citation qui est une chaleureuse exhortation à la lutte contre soi (116). Aussitôt la citation terminée, Epictète est dépassé. Le prophète Ezéchiel prend la parole, pour nous révéler que dans le vrai chrétien Dieu a rompu le bras de Pharaon et

(113) *Ecclésiastique*, I, 11, 22.
(114) *Epictète chrétien*, p. 196.
(115) *Ibid.*, p. 197-198.
(116) *Ibid.*, p. 581-584.

qu'il lui a fait tomber l'épée des mains (117). Jérémie lui succède pour nous rappeler que l'homme vicieux est une terre sans eau, incapable de porter du fruit (118). De là découle que pour plaire à Dieu nos actions doivent être inspirées par la Charité, sans laquelle nous devenons l'objet de l'opinion et de la fortune. Et c'est ainsi que nous retournons à Epictète qui est éclairé d'un jour nouveau. Epictète dit que la fortune et l'opinion sont les pôles du monde, allégant que presque tout ce qu'on admire est une pure fantaisie. La Charité nous fait voir que tout ce qui arrive est l'effet de l'éternelle Sagesse. Epictète estime que la fortune est semblable à une femme qui se livre à ses valets, tandis que l'homme vertueux ressemble à une source dont les eaux sont claires et agréables à boire ; s'il était allé plus avant dans la science de Dieu, il aurait su que rien n'affermit mieux les esprits contre la fortune que l'exercice de la Charité, qui nous détache puissamment des vanités du monde et nous met à l'abri de toutes les surprises et de tous les revers (119). Et saint Augustin complète Epictète en nous disant que toute la bonne action du chrétien consiste à se tourner vers celui par lequel il a été fait (120).



Comparons maintenant, suivant notre méthode, Jean-Marie de Bordeaux avec ses contemporains. Nous avons distingué jusqu'ici deux grands courants : le stoïcisme chrétien et l'humanisme chrétien. Le premier est caractérisé de la façon suivante : 1° une réfutation implicite du stoïcisme ; 2° absence de réfutation explicite ; 3° des citations comprises dans un sens chrétien et par conséquent, bourrées de contresens. Le second est caractérisé de la façon suivante : 1° réfutation explicite du stoïcisme ; 2° utilisation des stoïciens en ce qu'ils ont d'utilisable ; 3° des citations exemptes de contresens, sauf en ce qui concerne le monisme du Portique, car au XVIIe siècle presque personne ne le soupçonnait.

Pour savoir aussi exactement que possible auquel de ces deux groupes appartient Jean-Marie de Bordeaux, il nous faut donc répondre à ces trois questions : 1° Trouvons-nous dans l'Epictète chrétien une réfutation implicite du stoïcisme ? 2° Trouvons-nous une réfutation explicite ? 3° Les citations empruntées au *Manuel* contiennent-elles des contresens ?

(117) *Ezéchiel*, XXX, 21, 24, 25.
(118) *Jérémie*, XXII, 30.
(119) *Epictète chrétien*, p. 585-591.
(120) *Ibid.*, p. 592. Dans un autre passage de son livre, Jean-Marie de Bordeaux invoque l'autorité de saint Augustin en faveur d'Epictète (*ibid.*, p. 369) : « Epictète ne peut-il rien nous fournir à ce sujet ? N'a-t-il pas été un habile directeur puisque saint Augustin le nomme très sage ?... Mais las ! De quelle direction, sinon d'une morale purement humaine très éloignée de la perfection du Christianisme ». On voit encore ici amorcée, à propos de la direction spirituelle, la méthode du dépassement.

La réponse à la première question ne fait pas de doute : l'*Epictète chrétien* contient une réfutation implicite du stoïcisme ; en d'autres termes, Jean-Marie de Bordeaux n'a rien d'un stoïcien honteux qui dissimulerait sous un christianisme apparent un stoïcisme réel. Certes, en 1658, les jansénistes ne se faisaient pas faute d'accuser leurs adversaires de semi-pélagianisme, ce qui revenait à dire de ceux-ci qu'ils avaient adopté pour une grande part le naturalisme de Zénon et de ses disciples. Or, un examen attentif prouve que pareil reproche n'a rien de fondé. Les nombreuses et longues citations du *Manuel* baignent dans un climat véritablement chrétien. Parfois, il est vrai, certaines expressions pourraient faire croire que pour Jean-Marie de Bordeaux l'intelligence et la volonté humaine ont gardé intactes toutes leurs forces natives (121). Ce ne sont là que de rares exceptions. D'ordinaire, les effets du péché originel sont fortement marqués (122). La nécessité de la Grâce est soulignée plus d'une fois (123) et c'est pour avoir refusé tout secours surnaturel qu'Epictète n'a pas connu la vérité rédemptrice (124). Au fond, tout se ramène à l'imitation du Christ en croix ; tout doit aboutir à l'union avec Dieu ; c'est la Charité qui seule peut nous permettre de réaliser la générosité véritable, celle qu'Epictète n'a pas connue, celle qui nous anime à nous priver des honneurs, des richesses et des délices licites, « non point parce que nous y appréhendons des précipices dans le péché, mais pour témoigner notre amour à Dieu par un entier abandonnement de ce qui nous est permis et dont l'usage n'est nullement coupable » (125). De toute évidence, le stoïcisme n'a qu'une lointaine analogie avec un désintéressement comme celui-là.

2° Trouvons-nous une réfutation explicite du stoïcisme ? La réponse à cette seconde question est beaucoup plus complexe, et il nous faut distinguer.

Jean-Marie de Bordeaux ne parle qu'une fois des interprétations stoïciennes du *Manuel* et cela pour les rejeter avec mépris, sans tou-

(121) *Epictète chrétien*, p. 3-4 : « Par son entendement il (l'homme) pénètre les secrets les plus cachés... Avantage merveilleux, qui cède à celui que sa volonté lui procure, volonté dont les inclinations se portent droit à Dieu ».

(122) *Ibid.*, p. 13-14, 19, 92-93 : « Notre aveuglement est si déplorable que non contents de poursuivre ce qui est juste ou indifférent, nous ne nous portons assez souvent qu'aux violences et aux injustices ».

(123) *Ibid.*, p. 4 (la Grâce fortifiant la nature), p. 20 (par la vertu d'en haut la vertu des chrétiens devient incomparable), p. 27 (sans la grâce les vertus n'ont que de l'apparence), 53-54, 60, 62, 74, 126, 130, 139. Epictète n'a pu trouver l'intégrale vérité en raison de sa résistance à la Grâce (p. 146, 56, 143-144).

(124) *Ibid.*, p. 12-13, 15, 22-23, 89, 120 : « Montrons-nous fervents et zélés dans la pratique de cette aversion dévote... Je vous la recommande... parce qu'elle vous fera montrer au-dessus de la philosophie d'Epictète. Elle consiste dans cette générosité chrétienne qui nous anime à nous priver des plaisirs, des honneurs et délices licites... Est-ce pas imiter le Verbe divin, qui a quitté le sein de son Père pour notre salut ».

(125) *Ibid.*, p. 630, 632, 655.

tefois nous faire connaître ni leur contenu, ni les raisons de leur rejet (126). Par ailleurs, à part Epictète, aucun des maîtres du Portique n'a l'honneur d'une nomination. Zénon, Sénèque, Marc-Aurèle sont confondus dans la condamnation globale portée contre la philosophie païenne, condamnation bien vague qui consiste en ceci que les sages antiques étaient pourris d'orgueil et qu'ils ne conformaient pas leurs actes à leurs préceptes. Pas une seule des thèses stoïciennes n'est dénoncée ; aucune n'est l'objet d'une réfutation spéciale ni celle de la fin dernière, ni celle de l'égalité des vertus, ni celle du suicide, ni celle du destin. Nous ferons toutefois exception pour celle de l'apathie qui à cette date, en 1658, avait été fortement attaquée par les humanistes chrétiens. Notre Tertiaire franciscain semble d'abord l'approuver : « Le privilège d'insensibilité philosophique, écrit-il, est noble ; il n'appartient qu'aux âmes élevées qui sont maîtresses de leurs sentiments et de leurs affections sans en être aucunement possédées ». Aussitôt une sourdine est mise à cet éloge intempestif. Il y a en effet, une extrémité à éviter qui est un excès d'indépendance. N'embrasser ni n'aimer rien, c'est haïr tout ; il est impossible d'être sans amour ; qui n'aime pas déteste et se laisse aller à des passions infâmes et déréglées. N'appelez point cela une indifférence de philosophe qui ménage sa volonté (127) ; c'est plutôt rejeter ce qui est bon pour ne s'appliquer qu'à ce qui est vicieux. Tout ceci pourrait nous faire croire que le stoïcisme est spécialement visé, mais les stoïciens ne sont pas nommés en l'occurrence et cela serait d'un grand besoin dans un ouvrage qui prend sans cesse Epictète pour point de départ. De plus, cette attaque contre l'apathie est mêlée à une attaque contre la paresse spirituelle, si bien que rien n'est clair et distinct en des pages qui exigeraient une très grande clarté (128). En définitive, le français qui en 1658 lisait l'*Epictète chrétien* ne trouvait point en cet ouvrage l'explicite réfutation du stoïcisme, réfutation dont à cette date il avait un grand besoin.

L'auteur du *Manuel*, pas plus que ses confrères, est l'objet d'une réfutation explicite ; et c'est normal puisque pour Jean-Marie de Bordeaux, ce philosophe a découvert toutes les vérités que l'humaine raison peut trouver par ses seules forces et qu'il n'a pas connu l'erreur ; G. Boileau, dans sa vie d'Epictète, avait senti le besoin d'expliquer le texte où le sage de Phrygie autorise le suicide et il donne à ce passage un sens conforme aux pures exigences de la morale chré-

(126) *Ibid.*, p. 117.
(127) *Ibid.*, p. 672-673.
(128) La réfutation de l'apathie stoïcienne est fréquente en cette première moitié du XVIIe siècle ; on la rencontre chez Yves de Paris, Julien Hayneuve, J.-F. Senault, etc. La plus poussée se trouve chez J.-P. Camus ; cf. Julien-Eymard D'Angers, O.F.M. Cap., *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien : les « Diversités » de J.-P. Camus*, p. 45-50, Meaux, 1952.

tienne (129). Jean-Marie de Bordeaux, qui pourtant a lu cet ouvrage, ne souffle mot de cette difficulté ; il continue bravement son chemin comme si rien n'était. Le seul grand tort du philosophe païen fut d'avoir rejeté la Grâce et de s'être par là fermé l'accès aux vérités rédemptrices. Mais ce rejet n'a aucune répercussion sur le plan naturel. Pascal, qui se rattache sur ce point aux humanistes chrétiens, Pascal a pris grand soin, au contraire, de noter les effets lamentables de cet orgueilleux refus : « Ces principes d'une superbe diabolique, écrit-il, le conduisent à d'autres erreurs comme : que l'âme est une portion de la substance divine ; que la douleur et la mort ne sont pas des maux ; qu'on peut se tuer quand on est si persécuté qu'on peut croire que Dieu nous appelle, et d'autres encore » (130). Jean-Marie de Bordeaux, non seulement ne réfute pas ces erreurs, mais il ne les soupçonne même pas. Chez lui, par conséquent, Epictète est encore moins réfuté que ne le sont ses collègues stoïciens.

3° Par suite, nous pouvons dire que les citations du *Manuel* que nous trouvons dans l'*Epictète chrétien*, sont détournées de leur sens originel et transposées dans un sens qui leur est étranger ; elles fourmillent de contresens. Non pas, certes, à la manière de Pascal Rapine (131), qui, lui, trouve dans Epictète et dans Sénèque les dogmes mêmes de la Foi : l'élévation à la Grâce, le purgatoire et la fin du monde ; cela est impossible pour Jean-Marie de Bordeaux, puisque son Epictète est resté en deçà de la Révélation. Pas davantage à la manière de Sébastien de Senlis (132), qui, lui, fait porter ses contresens sur le vocabulaire, les expressions : *virtus*, *sapientia*, *vitium*, *stultitia*, *bona mens*, *animus rectus* prenant dans ses ouvrages un sens qu'elles n'ont jamais eues dans ceux de Sénèque. Jean-Marie de Bordeaux, procédant d'une façon plus large, plus aérée, n'a pas ce particularisme. C'est l'ensemble qu'il transpose et non les détails, et voici comment. Il attribue à Epictète cette morale naturelle, qui, tout en étant conçue à la seule lumière de la raison et d'après l'étude de la seule nature, est en même temps conforme aux exigences du dogme chrétien ; or une telle morale est complètement étrangère à la pensée du sage phrygien : « Le parallèle vient à l'esprit d'un chacun, écrit le P. Lagrange (133) ; d'un

(129) G. Boileau, *La vie d'Epictète et sa philosophie*, p. 69-74, Paris, 1657. Cette apologie du sage phrygien ne se trouve point dans la première édition de 1655, mais on la retrouve dans celle de 1772, p. 53-59.

(130) *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*, dans *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschwicg, p. 146-150, Paris, s. d.

(131) Cf. Julien-Eymard D'Angers, *Le stoïcisme, Epictète et Sénèque dans le développement du monde d'après les Œuvres de Pascal Rapine*, dans *Collectanea Franciscana*, 1953, t. XXIII, p. 261.

(132) Idem., *Le Père Sébastien de Senlis, O.F.M. Cap., et le stoïcisme chrétien*, *ibid.*, 1952, t. XXII, p. 312-315.

(133) *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme*, dans *Revue biblique* 1912, t. IX, p. 204-205.

côté Dieu confondu avec le monde, l'immortalité presqu'incertaine et en tout cas précaire, la raison seule règle de la vie, l'indépendance de l'individu, le dédain de la masse adonnée au plaisir », de l'autre, un Dieu personnel, une immortalité personnelle, « la docilité à la Révélation, la foi, l'humilité et la charité envers tous, de préférence envers les pauvres. Les deux doctrines ne sont vraiment d'accord que sur un point, le mépris des biens temporels ». « Or, poursuit le savant dominicain, Epictète est demeuré stoïcien ». Nous pouvons donc conclure qu'en attribuant à ce philosophe une morale naturelle dépourvue d'erreurs, Jean-Marie de Bordeaux l'a faussé ; il a pris ce que le *Manuel* peut contenir de vrai, à savoir l'indépendance intérieure à l'égard de tout ce qui passe, mais il a donné à ce « tout ce qui passe » un sens qu'Epictète ne lui donnait pas.

Jean-Marie de Bordeaux mérite donc d'être classé parmi ceux que nous appelons des stoïciens chrétiens ; ce qui le distingue de ses confrères (134), c'est qu'il sépare nettement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ce que les autres, plus augustiniens en cela, se sont bien gardés de faire ; c'est aussi plus de vigilance ; plus que les autres, il a vu le danger et il a dénoncé l'usage que les libertins (135) faisaient contre l'Eglise d'une prétendue supériorité des sages païens (136).

Julien-Eymard D'ANGERS, O.F.M. Cap.

(134) Pascal Rapine, O.F.M., Sébastien de Senlis, O.F.M. Cap., E. Binet, S. J., P. Lescalopier, S. J.

(135) *Epictète chrétien*, Préface : « Les impies donnant trop à la nature voudraient faire d'Epictète presqu'une divinité à cause de ses belles lumières, qui n'étant que naturelles leur semblent néanmoins si éclatantes qu'ils les jugent n'avoir pas besoin de nouvelles splendeurs pour leur dernier éclat et s'imaginent faussement que la grâce de Jésus-Christ est une chimère »; *ibid.*, p. 36-37 : « Le jugement des impies est tellement perverti et la corruption des derniers siècles si fort accrue qu'ils confondent dans leur estime les philosophes du paganisme et ceux de l'Evangile ».

(136) Cf. Julien-Eymard D'ANGERS, O.F.M. Cap., *Stoïcisme et libertinage dans l'œuvre de François la Mothe-le-Vayer*, dans *Revue des sciences humaines*, fasc. LXXV, p. 259-284.

NOTES ET DOCUMENTS

Un témoignage de foi filiale : « les méditations » du P. Auguste Valensin

On a publié récemment chez Aubier, sous le titre « La joie dans la Foi », des méditations écrites durant les années 1937 à 1939 par le P. Auguste Valensin.

Il ne s'agit pas d'un traité technique, ni même d'un ouvrage entrepris pour guider l'oraison de telle ou telle catégorie de personnes. La rédaction de ces lignes visait d'abord seulement à aider l'auteur dans sa propre prière, en écartant le plus possible les distractions. Aussi ne faut-il pas y chercher un plan préconçu ; les sujets offrent même d'un jour à l'autre une diversité parfois un peu déconcertante.

On y découvre malgré tout une véritable unité : quelle que soit la variété des points de départ, sa prière, la plupart du temps, en vient à exprimer la foi du P. Valensin en la Paternité divine. Elle se fait très simplement et naïvement filiale à certains jours ; elle considère le plus souvent toutes choses à la lumière du dogme de la Providence très bienveillante.

Par là, cette spiritualité s'apparente à celle du P. de la Colombière, du P. de Caussade ou, plus proche de nous, du P. Alexis Hanrion.

Sans prétendre en dégager la substance de façon exhaustive, on voudrait montrer ici comme elle réalise d'une manière originale une synthèse de l'abandon passif et de la vigilance active, tout à fait conforme à l'esprit ignatien.

Du P. Valensin, on pourrait dire ce que le P. Ramière écrivait à propos du P. de Caussade : « Il ne supprime pas la part qui revient à notre activité, dans l'œuvre de notre sanctification, mais il nous apprend à utiliser beaucoup mieux que nous ne le faisons, la part de Dieu » (1).

(1) Dissertation... sur les fondements et la vraie nature de l'abandon.

Comment le P. Valensin conçoit-il cet abandon pacifiant ;

Comment d'autre part, affirme-t-il, dans ce climat, la nécessité de notre coopération, tel sera l'objet des analyses qui vont suivre.

***

Si Dieu est Père, nous devons, en esprit filial authentique, Le « laisser faire » bonnement. Il a en toutes choses l'initiative, et d'abord c'est Lui qui produit en nous la foi génératrice de confiance : « Ce que Dieu nous demande de croire, il faut bien qu'Il nous aide à le croire. On comprend merveilleusement cela, quand on se met au point de vue des autres, de ceux qui n'ont pas la grâce... On est désarmé. Bien plus, on se met soi-même à les approuver de se rebiffer, par quoi il apparaît bien que les raisons qu'on a, soi, de croire sont toutes personnelles, que même il n'y a pas de raisons proprement dites à notre foi, mais une cause en nous » (p. 83).

Et commentant la réponse de Jésus à Saint Pierre après la confession de Césarée, le P. Valensin note encore : « Je dois me représenter le Père comme épiant dans les âmes le jugement qui se forme sur son Fils, et parlant aux âmes, sans se faire voir, et aidant les pensées et les certitudes à se faire jour » (p. 217).

Il y a ceci d'original chez le P. Valensin qu'il insiste en plusieurs passages sur l'intérêt très profond qu'il y aurait à ce que nos convictions surnaturelles imprègnent les couches les plus immédiates de notre sensibilité.

On voit alors, combien la foi, pour lui, doit se faire largement humaine et apaisante : « Ce n'est pas renoncer à l'idée que la vie du chrétien est par excellence une vie de foi, que de désirer avoir une sensibilité chrétienne. Il faut savoir s'en passer, mais ne pas la regarder comme quelque chose qu'il vaut mieux ne pas avoir : quelque « sentiment » qu'on ait de Dieu, de sa paternité, de l'Eucharistie, il y a toujours assez de place dans la vie et dans la piété, pour la foi ! ».

Presque tout dépend du vouloir et de la permission d'un tel Père, il ne faut pas se laisser envahir par la crainte et l'inquiétude dans un domaine où ces tristes sentiments paralysent trop souvent les âmes : celui de la sanctification personnelle.

Les péchés passés, ne doivent pas nous décourager ; l'auteur retrouve une formule thérésienne pour exprimer cette certitude : « Pour rester l'enfant, je n'ai qu'à jeter un regard — ou un cri — vers mon Père : quand j'aurais commis les crimes les plus atroces, la tendresse infinie m'enfanterait à nouveau tout de suite... » (p. 126).

Et ailleurs, à propos de la parole du Christ : « Philippe, qui me voit, voit mon Père » : je puis (je dois) juger du Père par le Fils, par ce qu'a fait le Fils, et par ce qu'Il a dit. Elle est du Fils, la parabole de l'Enfant Prodigue, et de Lui, le portrait du Père : ce vieux Père qui monte tous les jours au sommet de la tour, qui use ses yeux à regarder

au loin si son fils ne revient pas, qui ne peut pas trouver dans son cœur un seul mot de reproche pour le prodigue de retour, ce Père qui est indulgent comme les hommes ne savent pas l'être, ce Père tout tendresse, capable d'oublier le mal, et qui ne veut pas qu'on s'humilie devant lui mais qui fait se relever l'enfant agenouillé, ce Père merveilleux dont la joie remplit la maison et qui serre si doucement dans ses bras l'enfant misérable et miséreux, couvert de poux et de vermine, ce Père... Oh ! c'est formidable, il y a de quoi en pleurer de reconnaissance, et je vois là, pour moi, en cela seul, une preuve de la vérité de ma religion, — ce Père, c'est Dieu » (p. 132-133).

La confiance ne sera pas moindre si l'on envisage l'avenir. Il doit s'agir, d'ailleurs, d'un avenir immédiat et non des perspectives lointaines dont nous n'avons absolument pas à nous occuper. « Le jour, voilà l'unité qu'on peut tenir tout entière sous le regard. Prier pour l'heure, pour la minute qu'on va vivre, c'est trop et incompatible, en somme, avec les nécessités de l'action ; prier pour le mois, ou pour la semaine, ce n'est pas assez... » (p. 22).

« La prière du Pater : « Ne nous laissez pas succomber, etc. est nécessairement infaillible, du moins pendant l'espace d'une journée. Car cette prière est celle-là même qui doit être quotidienne.

Qu'elle soit infaillible, qu'elle ne puisse pas ne pas être exaucée, je suis tenu de le croire... Des gens ne savent pas assez ça.

Du même coup, ils prient moins bien, avec moins de foi. Comme il leur semble, à cause de la faute matérielle qu'ils n'ont pu s'empêcher de commettre, qu'ils n'ont pas été exaucés, ils ne prient plus avec l'assurance qu'il faut pour l'être.

Dieu se soucie peu des apparences. Ce n'est pas un homme ! Il n'a pas de compte à rendre. Il peut négliger les apparences.

Et Il aime tant la vie de foi, chez nous, qu'Il les néglige, en effet, et nous déconcerte.

Celui qui dirait tous les jours son *Pater*, mais le dirait sérieusement en pensant à ce qu'il dit, et avec confiance, pourrait être sûr de sa journée. Il serait en route vers les profondeurs de l'amitié divine » (p. 27).

Alors enfin, l'événement capital de notre destinée, celui qui nous juge et nous fixe d'une façon irrévocable, ne sera plus un sujet d'effroi ; on ne saurait oublier les lignes écrites en 1937, et qui furent lues sur la tombe du Père, dix-sept ans après :

« Encore sur la mort : Les sentiments que je voudrais avoir à cette heure (et que j'ai actuellement) : penser que je vais découvrir la tendresse. Il est impossible que Dieu me déçoive, l'hypothèse seule est énorme ! J'irai à Lui et je Lui dirai : je ne me prévaux de rien, sinon d'avoir cru en votre bonté. C'est bien là, en effet, ma force, ma seule force.

Si cela m'abandonnait, si cette confiance en l'Amour me désertait, tout serait fini, car je n'ai pas le sentiment de valoir, surnaturellement,

quoi que ce soit ; et s'il faut être digne du bonheur pour l'avoir, c'est à y renoncer. Mais plus je vais, plus je vois que j'ai raison de me représenter mon Père comme l'indulgence infinie...

Je ne crains pas Dieu, mais c'est moins encore parce que je L'aime que parce que je me sais aimé de Lui. Et je n'éprouve pas le besoin de me demander pourquoi mon Père m'aime ou ce qu'Il aime en moi... Il m'aime parce qu'Il est l'Amour ; et il me suffit que j'accepte d'être aimé pour l'être effectivement. Mais il faut que je fasse ce geste personnel d'accepter.

Cela, c'est la dignité, la beauté même de l'amour qui le veut.

L'amour ne s'impose pas, il s'offre.

O mon Père, merci de m'aimer ! Et ce n'est pas moi qui vous crierai que je suis indigne !

En tout cas, m'aimer, moi, tel que je suis, voilà qui est digne de Vous, digne de l'Amour essentiel, digne de l'Amour essentiellement gratuit ! Oh ! cette pensée m'enchante ! Me voilà bien à l'abri des scrupules, de la fausse humilité décourageante, de la tristesse spirituelle « (p. 106-107).

Les dernières phrases de cette méditation nous montrent bien que la paix et l'abandon qui affectent les relations du P. Valensin avec Dieu, ne sont pas des marques de tiédeur et ne trahissent pas un caractère naturellement mou ; la confiance nous épanouit et nous libère, parce qu'elle est à base d'oubli de soi : « Que j'aie le sentiment de ma pauvreté, oui ; que je n'aie pas le ridicule ou l'effronterie d'être fier ou seulement content de moi, oui ; que, même si je me regarde, il me vienne l'envie de me vomir ; mais que, justement, je cesse alors et aussitôt de me regarder pour porter les yeux de votre côté ; que je pense à votre visite et que je suis justement ce qu'il faut pour elle, *Pater pauperum* ! » (p. 65).

Un tel abandon est déjà en lui-même l'un des plus sûrs actes d'amour que nous puissions offrir à Dieu : « La confiance préconisée par l'acte (2) n'est pas seulement un gage que je m'assure, c'est aussi le cadeau le plus doux que je puisse faire au plus merveilleux des Pères. Il y en aura toujours assez parmi les fidèles, qui le craignent ; sans être meilleur que les autres, et au contraire, parce que je ne suis pas meilleur, j'ai le moyen de Lui procurer ce qu'Il désire, qui est d'être simplement, bonnement, naïvement aimé, — sans retour sur soi, parce qu'Il a demandé de l'être » (p. 215).

Tout cela nous enseigne déjà comment il faut interpréter des affirmations qui pourraient d'abord choquer, comme celle-ci : « Aux yeux de qui Dieu a-t-il réussi à faire oublier sa Majesté, sa Puissance et ce que les hommes appellent sa Justice ? Le respect nous bride. Et nous nous refusons, faute de comprendre ce qu'est l'Amour, à comprendre

(2) Il s'agit de l'acte de confiance composé par le P. Claude de la Colombière.

que Dieu ne demande pas à être respecté : ce qu'Il demande, ce dont Il a comme besoin parce qu'Il est l'Amour, c'est d'être aimé... Quelqu'un qui l'adore ? Très bien. Qui Lui obéit ? Parfait. Qui Le craint? Moins bien. Mais qui joue avec Lui ? C'est-à-dire qui Le mette dans ses jeux et qui Lui parle comme à quelqu'un qui, étant Dieu, a voulu être un de nous, ça, c'est plus rare, ce doit être beau et il me semble que c'est ma vocation de donner cette joie-là, moi, saint de deux sous, à mon Père » (p. 120-121).

On ne doit pas dénoncer ici l'affleurement involontaire d'un sans-gêne qui chercherait à se leurrer. L'humble amour qui a pour fruit l'esprit d'enfance sait aussi s'ingénier à faire plaisir coûte que coûte au Père des Cieux.

Lorsque la sensibilité reste indifférente ou que la raison se cabre devant les données de la foi, la volonté vient maintenir nos convictions autant qu'il dépend d'elle : « L'émotion est douce ; et doux le sentiment de Vous aimer. Je Vous ai souvent demandé l'un et l'autre ; et encore tout récemment, mais comme une faveur ; et je sais que je puis ne pas être moins à Vous quand il ne reste plus en moi pour Vous appeler « mon Père » qu'une volonté froide et têtue, laquelle est encore, d'ailleurs elle-même une grâce et peut-être (et sûrement) la meilleure, la plus nécessaire, la plus précieuse de vos grâces » (p. 71-72).

« La foi relève de la volonté : quoi que ce soit que l'on croie penser, que l'on croie croire, on peut toujours n'en pas tenir compte et se faire tuer pour ce que l'on *veut* croire : c'est le croire effectivement » (p. 207).

Cette foi, nous la développerons et la fortifierons pour autant que nous pratiquerons les vertus morales ; en reproduisant par exemple à notre manière, la constance de Siméon ou l'humilité des Rois Mages. Alors, nous saurons percevoir la volonté du Père dans toute loi qui nous atteint : « Mon Dieu, apprenez-moi ça ! Arriver à aimer le devoir, le plus banal, le plus petit (la démarche que la règle veut qu'on fasse, le sacrifice que les circonstances conseillent, etc.) de l'amour du cœur, et joyeux, et empressé dont on aimerait Jésus ! (p. 205).

D'autre part, tout événement, toute rencontre d'une autre personne seront aussi porteurs d'un message divin.

On reconnaît les conclusions de saint Ignace à sa méditation fondamentale des *Exercices* : « Reliqua super faciem terrae creata sunt propter hominem, et ut eum juvent in prosecutione finis, ob quem creatus est ».

Telle était aussi la doctrine chère au P. de Caussade lorsqu'il expliquait le « Sacrement du moment présent ».

« M'efforcer, dit à son tour le P. Valensin, de voir dans les événements la grâce qu'ils m'apportent ; ne plus les voir, eux, mais elle, en eux. Le jour où je serai arrivé à faire cela tout naturellement, je serai un saint. Il y faut de l'entraînement ; je dois y travailler » (p. 165).

Et méditant le mystère de l'Annonciation, il peut conclure : « Avec quel entrain je devrais accueillir l'Annonciation des événements ! S'il y a une expression de la volonté de mon Père qui ne prête pas à erreur, c'est bien celle-là... Cette vérité bien comprise, devenue chair et sang, suffirait déjà à surnaturaliser magnifiquement ma vie. Mais il faut y penser, prendre l'habitude d'y penser ; et pour cela, en faire l'application même dans les petites choses, car on n'a pas toujours l'occasion d'en faire l'application dans les grandes. S'il pleut quand je veux sortir ? Annonciation... Tout événement particulier qui est Annonciation porte avec soi la grâce même du bon accueil. Raison de plus pour lui faire bon visage. Il ne faut pas qu'une grâce aussi nettement assurée, aussi évidente, m'ait été présentée en vain » (p. 100).

La devise de saint Jean Berchmans : « Maximi facere minima » revient ici spontanément en mémoire.



Tels apparaissent les principaux aspects du témoignage que nous livre le P. Valensin dans ces méditations. Son expression est originale, caractérisée souvent par une affectivité qui pourrait déplaire à certains.

Il n'en reste pas moins que cet enseignement s'apparente objectivement à celui des maîtres spirituels les plus sûrs.

La lecture de ce livre ne saurait, sans doute, être conseillée sans préparation, à n'importe qui. Il faudra toujours faire saisir au préalable la tension et l'interférence continuelle de ces deux pôles de la vie spirituelle : effort et passivité, dont l'opposition, plus apparente que réelle, est surmontée, en chacune de ses phases successives, par une charité en instance perpétuelle de purification.

Mais une fois données les indications qui s'imposent, on pourra demander avec la plus entière confiance à ces méditations, d'accroître dans les âmes, la joie très pure qui s'épanouit dans la foi.

H. de Gensac S. J.

COMPTES RENDUS

Jean Chrysostome. — *Lettres à Olympias.* Introduction et traduction (avec texte grec) de Anne-Marie Malingrey, Agrégée de l'Université. *Sources chrétiennes,* 13. Paris, Editions du Cerf, 1947, in-8° de 227 pages.

La *Revue d'Ascétique et de Mystique* n'a pas rendu compte de ce livre en son temps. Mais il offre assez d'intérêt pour qu'elle puisse encore le recommander à ses lecteurs.

L'auteur a édité ici pour la première fois en un volume séparé le texte des lettres de saint Jean Chrysostome à Olympias. Si la guerre l'a empêchée d'en établir une édition critique, elle a néanmoins corrigé en plusieurs endroits, d'après le manuscrit Coislin 368, le texte du P. Fronton du Duc, reproduit par Dom Bernard de Montfaucon dans son édition de 1721 et par Migne dans sa Patrologie grecque. Et elle en a amélioré la présentation par des divisions nouvelles et une ponctuation plus exacte... En outre, elle a rétabli l'ordre chronologique de ces dix-sept lettres et déterminé, au moins approximativement, leur date respective.

Tout cela nous permet de mieux saisir leur intérêt historique, psychologique et religieux. Saint Jean Chrysostome s'y peint à nu. Arraché à son troupeau, malade mais non pas abattu, il communique à Olympias sa force d'âme, tout en lui découvrant, avec confiance et simplicité, ses soucis, ses sentiments, voire l'état de sa santé. Comme ces lettres datent de son deuxième exil, elles sont bien le document le plus précieux que nous ayons pour le connaître à cette époque, la plus dramatique de sa vie. Nous le suivons au cours de ce long voyage, commencé le 20 juin 404, qui le conduisit, en soixante-dix jours, de Constantinople à la petite ville de Cucuse, en Arménie. Nous vivons ensuite avec lui durant les années 405 et 406, par un premier hiver très rigoureux et un second où les incursions des Isauriens l'obligèrent à se réfugier dans la forteresse d'Arabissos, avant son départ pour Pityonte, sur la Mer Noire, lieu d'exil qu'il n'atteignit jamais, car en s'y rendant, il mourut d'épuisement à Comane, dans le Pont, le 14 septembre 407. — Mais ces lettres nous révèlent en même temps le caractère et les vertus de sainte Olympias. Petite fille d'Ablabios, préfet du prétoire de Constantin, élevée dans l'étude des Ecritures par Théodosia, sœur de saint Amphiloque d'Iconium, favorisée de la fortune et de tous les dons de la vie, elle renonce au monde, à moins de vingt ans, après la mort prématurée de son mari, pour se consacrer

à l'ascétisme et à la charité. Emule byzantine des Marcella, des Paula, des Mélania, elle mérita l'estime de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse et l'admiration de saint Jean Chrysostome. Le patriarche Nectaire l'avait admise, à trente ans, parmi les diaconesses de l'Eglise de Constantinople. Quand Jean lui succéda, en 398, elle soutint par la profusion de ses aumônes et son inlassable dévouement les réformes qu'il entreprit. Lors de l'exil de l'évêque, elle incarna la résistance de la ville à cette injustice et subit la persécution des fonctionnaires impériaux, dévoués à Eudoxie, la mortelle ennemie des « Johannites ».

Mais au fort de l'épreuve, les lettres de l'exilé lui apportaient lumière et consolation. L'auteur écrit à bon droit (p. 83), que « par leur nombre et leur importance », elles « forment le premier recueil de lettres de direction que possède la littérature chrétienne ». Pour la diaconesse Olympias, l'évêque Jean est plus qu'un ami : c'est un père, un conseiller, un guide spirituel. Les courts billets ou les petits traités qu'il lui envoie veulent tous la guérir du grand mal dont elle souffre : l'ἀθυμία, la tristesse, le découragement. Et pour cela, il mobilise ses forces vives, toutes ses puissances intérieures. En véritable Grec, Jean éclaire avant d'exhorter ; et Olympias, qui n'aime pas d'obéir sans être persuadée, reçoit ce conseil : « Dominez la tempête par la raison » (III, 1b). Mais le directeur prône surtout l'énergie morale. « Restez forte et courageuse, ma dame très vénérée et très aimée de Dieu » (VII, 5e). « Ne vous laissez pas abattre, ma sœur, mais relevez-vous » (X, 1d). A ses yeux, la προθυμία, l'alacrité spirituelle est la condition indispensable du progrès. L'âme ardente et la pensée peuvent seules remporter le prix. En tout cela, Jean s'accorde avec les maîtres du nouveau stoïcisme : Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, qui, eux aussi, s'appliquent à corriger chez leurs disciples les erreurs du jugement et à développer le culte de la volonté.

Aurait-il donc subi leur influence, lui qui a tant médit des philosophes païens ? — L'auteur le pense et voit dans la rhétorique, à laquelle Chrysostome cède trop ici pour notre goût, l'intermédiaire par qui il s'est assimilé certaines de leurs idées morales et leur pédagogie même pour former et guider la conscience. En des analyses d'une rare finesse, concernant le rôle de l'intelligence et de la volonté dans ce domaine, par de nombreux rapprochements de termes et de textes, Mlle A.-M. Malingrey montre en quoi l'évêque s'inspire de la sagesse gréco-latine, tout en transposant ses préceptes sur le plan chrétien. Par là s'expliquerait que les lettres à Olympias fassent moins appel à la grâce de Dieu que les Homélies, comme s'il suffisait de vouloir pour remporter le combat de la vertu. Jean n'est pas un précurseur des Pélagiens : il obéit au genre littéraire de la lettre de consolation qui « s'inspirait pour le fond de la morale stoïcienne ».

Le même problème des rapports de l'hellénisme et du christianisme se pose à propos de la souffrance. Aussi l'auteur a-t-il consacré à ce sujet vingt pages excellentes de son introduction. Jean et Olympias

font l'un et l'autre l'expérience de la douleur ; et les lettres de l'évêque à la sainte veuve ne sont qu'une longue méditation sur sa nature, son origine et sa valeur. Il lui conseille de la ramener à de justes proportions et de se fortifier contre elle. Les Stoïciens avaient déjà prouvé que « les choses extérieures ne peuvent atteindre le sage » et qu'il faut seulement craindre le mal moral : l'obstacle à la vertu. Mais comme Jean s'élève plus haut, en raison de sa juste idée de Dieu ! «Il n'y a, Olympias, qu'une seule chose à craindre, une seule épreuve, le péché » (IX, 4c). Se confiant à la justice et à la bonté du Tout-Puissant, il voit dans les événements malheureux les preuves merveilleuses de sa providence. La souffrance lui apparaît un grand trésor. Elle est le moyen de choix par lequel Dieu accroît le courage de l'âme, l'instruit, lui fait expier ses fautes et mériter la récompense éternelle. Il faut donc l'accepter et la désirer même, en glorifiant Dieu pour tout. La croix du Christ a eu beau scandaliser, elle n'a pas obscurci la vérité ; et l'œuvre de l'Eglise s'est tissée au milieu des épreuves.

Sur chacun de ces points, Mlle Malingrey a saisi la pensée de saint Jean Chrysostome avec beaucoup de pénétration. Tout en l'éclairant par la philosophie profane, elle nous a fait entendre son accent chrétien. Aussi nous tarde-t-il de pouvoir lire l'ouvrage qu'elle achève sur le problème et le mystère de la souffrance chez notre Docteur, où elle donnera à sa thèse les développements qu'elle mérite. Pour expliquer les exhortations de Jean à l'effort moral et le prix qu'il attache aux épreuves, d'autres invoqueraient plutôt sa culture biblique, car les Ecritures punissent la volonté mauvaise et récompensent la bonne, sa formation ascétique, son expérience pastorale et la préoccupation, commune à tous les Pères grecs, de sauvegarder la liberté humaine contre le fatalisme astrologique et le déterminisme philosophique ambiant. Assurément, il ne la réduit pas au pouvoir de se livrer au Destin : de le prévoir et d'y adhérer pour ne pas le subir, comme le voulait Chrysippe. Mais nous gagnons à envisager sa doctrine dans une perspective nouvelle ; et c'est une joie de la découvrir si proche de la pensée antique, en ce que celle-ci présente de plus humain et de plus élevé.

La traduction française des Lettres à Olympias que nous offre Mlle Anne-Marie Malingrey nous paraît un chef-d'œuvre de précision et d'élégance. Non seulement le sens des mots se trouve rendu dans sa nuance la plus délicate, mais encore le mouvement de la phrase épousé dans son aisance et sa variété. Tout y garde la fraîcheur et la vie de l'original. Puissent de nombreux lecteurs en faire leur profit !

E. BOULARAND, S. J.

Son Exc. Mgr GARRONE, archevêque-coadjuteur de Toulouse. — *Leçons sur la Foi.* Apostolat de la Prière, Toulouse.

Les *Leçons sur la Foi* furent composées par Son Excellence Monseigneur Garrone durant sa captivité en Allemagne, au cours de

l'année 1944. Destinées à être écoutées plutôt que lues, elles s'adressaient à des chrétiens sérieux et désireux de réfléchir, mais non point d'entreprendre une étude proprement technique. Aussi la forme est-elle dénuée de toute prétention savante et si parfois se glisse un terme plus difficile, l'auteur prend soin de l'expliquer. Rien de rebutant pour un lecteur loyal : nous avons ici une œuvre qui met à contribution les plus sûres et les plus substantielles conclusions des théologiens en vue de fortifier la vie spirituelle des âmes droites.

Si l'on cherche à dégager l'idée essentielle de l'ouvrage, on peut dire qu'il nous révèle le rôle synthétique de la foi dans la conscience chrétienne.

L'auteur présente souvent l'Eglise comme le croyant de qui participent tous les fidèles. Tradition et sacrements, voilà les sources de leur foi. Ainsi est mise en lumière la fonction unificatrice de cette vertu dans l'ordre social et historique d'abord.

Libéralité toute gratuite de Dieu, elle exige néanmoins une constante collaboration de l'homme ; mais seul son auteur principal peut aussi l'accroître de façon surnaturelle. Par là, elle présente un cas privilégié de l'unité des énergies divines et humaines. L'acte de foi est notre consentement originel à l'initiative d'un Dieu qui propose son intimité ; aussi mérite-t-il bien d'être appelé l'amorce de la justification. Et lorsque la grâce sanctifiante investit l'âme, les dons du Saint-Esprit, science et intelligence, viennent conférer à la foi une acuité nouvelle sans pour cela dissiper l'obscurité qui la caractérise. Par la sagesse, la connaturalité du cœur avec l'esprit qui scrute les profondeurs divines se fait toujours plus intime.

La foi constitue en son principe la forme du lien ecclésial ; elle est, d'autre part, en l'homme l'œuvre indivisible de Dieu et de l'homme. Son caractère synthétique se manifeste encore à un troisième point de vue : celui de la hiérarchisation organique de nos possibilités spirituelles, morales et psychologiques. La vertu de foi doit être envisagée comme un mode d'agir qui réoriente fondamentalement notre vie spirituelle. On peut la protéger, la cultiver, la développer, en pratiquant les vertus morales : force d'âme et humilité en particulier, et quand s'intensifient l'espérance et la charité ; le cas de la foi morte est aberrant. Un chrétien généreux prend à cœur d'augmenter sa foi grâce à sa prière, à ses recherches humbles et loyales dans l'ordre spéculatif, à sa docilité au Saint-Esprit et à l'approfondissement de sa communion avec l'Eglise. Alors la multiplicité des articles du *Credo* ne le déroutera pas ; il saura voir que le Christ reste toujours le « centre » et la Trinité la « charpente » des expressions si variées de la doctrine catholique. Alors cette vertu primordiale deviendra pour lui « le tout de la conscience chrétienne en pleine vie », elle répondra réellement à la définition de saint Jean de la Croix qui parle de « la foi qui nous fait aimer Dieu ».

H. de GENSAC, S. J.

CHRONIQUE

Spiritualité et Nouveau Testament

Dans notre Chronique d'avril-juin 1954 (p. 117 et s.), nous mettions en relief, à propos de l'Ancien Testament, l'effort des exégètes actuels pour scruter le texte sacré et présenter à un large public les résultats qui semblent aujourd'hui acquis par la science. Si l'exégèse paléo-testamentaire est, de ce fait, dans une situation tout à fait nouvelle, il n'en est pas de même pour les Evangiles et les écrits pauliniens : nous constatons seulement que, depuis l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (30 septembre 1943) les travaux se sont encore multipliés. Le but de la présente Chronique est d'aider nos lecteurs à se reconnaître dans cette abondante production d'articles scientifiques ou, du moins, de bonne vulgarisation. Nous nous limiterons ici à l'étude des Synoptiques et des Actes, réservant pour une autre chronique les articles concernant le milieu paulinien et la tradition johannique. Notre inventaire porte sur les revues suivantes : *Ami du Clergé* (AC), *Biblica* (B), *Bible et Vie chrétienne* (BV), *Christus* (C), *Dieu Vivant* (DV), *Evangile* (E), *Ephemerides theologicae lovanienses* (ETL), *Lumière et Vie* (LV), *Lumen Vitae* (LVt), *La Maison-Dieu* (MD), *Nouvelle Revue théologique* (NRTh), *Recherches de science religieuse* (RSR), *Revue biblique* (RB), *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (RSPT), *Revue des sciences religieuses* (RS), *Revue thomiste* (RT), *La Vie spirituelle* (VS).

I. — Principes d'exégèse et questions de méthode. Recensions et bulletins.

Nous avons montré dans notre chronique précédente combien la discussion relative aux sens divers de l'Ecriture est actuelle et conséquente. La question est, en réalité, celle des rapports de l'Ancien Testament avec le Nouveau, celle des liens qui unissent Israël et le Christianisme. C'est le problème qui mit aux prises Jésus et les Juifs de son temps, Paul et ses adversaires.

Avant d'ajouter quelques titres à la bibliographie fournie antérieurement, constatons que l'exégèse néotestamentaire la plus récente peut se caractériser par un effort de synthèse qui met à notre portée — chose presque entièrement nouvelle pour le lecteur catholique — des

« théologies du Nouveau Testament ». Ce titre est, en France, celui d'un ouvrage du R. P. Bonsirven S.J. et, en Allemagne, celui d'un ouvrage du Dr M. Meinertz. Dans l'exégèse protestante, ce même titre a été adopté par R. Bultmann pour son œuvre, récemment terminée, qui a suscité de nombreuses recensions critiques de la part des savants catholiques.

On ne saurait mieux donner l'idée de l'intérêt soulevé en France et à l'étranger par les problèmes néotestamentaires qu'en évoquant la masse impressionnante des travaux, articles et livres — catholiques et non catholiques — qui ont fait l'objet d'innombrables recensions et bulletins au cours de ces dernières années. Nous nous bornerons à en dresser une liste générale, aussi complète que possible, en nous limitant aux maîtres de l'exégèse catholique dont le jugement, souvent extrêmement nuancé, fait autorité. L'émulation contagieuse qui les pousse à ne rien négliger de ce qui peut éclairer et faire goûter les textes inspirés est, à sa façon, un signe distinctif de la spiritualité de notre temps.

Voici d'abord quelques articles qui mettent en lumière l'intérêt actuel des études bibliques :

G. Courtade. — *Les Ecritures ont-elles un sens « plénier » ?* RSR, 1950, 481-499.

A. Gelin. — *Le sens spirituel de l'Ecriture*, AC, 1950, 641-646.

A. Gelin. — *Le renouveau biblique*, AC, 1954, 81-84.

F.-M. Braun. — *La théologie biblique. Qu'entendre par là ?* RT, 1953, 221-253.

C. Charlier. — *La lecture de la Bible est-elle nécessaire ?* BV, 6, 7-16.

G. Bardy. — *La diffusion de la Bible aux premiers siècles*, BV, 6, 40-52.

G. Lambert. — *L'Encyclique « Humani generis » et l'Ecriture Sainte*, NRT, 1951, 225-243.

J. Coppens. — *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures*, NRT, 1952, 3-70.

F.-M. Braun. — *Le sens plénier et les Encycliques*, RT, 1951, 294-304.

L. Cerfaux. — *L'exégèse de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament*, dans *L'Ancien Testament et les Chrétiens* (col. Rencontres), 132-148.

J. Guillet. — *La révélation progressive du Saint-Esprit dans l'Ecriture*, LVt, 18-32.

XXX. — *Pour comprendre l'Evangile lisez les livres de l'Ancien Testament*, E, 2, 31-40.

Instruction de la Commission biblique sur l'enseignement de la Sainte Ecriture, RB, 1951, 92-94.

Complétons la liste de ces titres significatifs en mentionnant un certain nombre des recensions et bulletins qui attestent l'ampleur de la production scientifique relative au Nouveau Testament :

E. MASSAUX. — *Etat actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament*, NRT, 1953, 703-726.

M.-E. BOISMARD. — *Critique textuelle et citations patristiques*, RB, 1950, 388-408.

A. PELLETIER. — *Le vocabulaire du commandement dans le Pentateuque*, des *LXX et dans le Nouveau Testament*, RSR, 1953, 519-524.

J. DANIELOU. — *Réponse à Oscar Culmann*, DV, 24, 109-116.

— *Qu'est-ce que la tradition apostolique* ? DV, 26, 71-78.

J. BONSIRVEN. — *Recension* ; *M. Meinertz : Theologie des N. T.*, B, 1951, 120-126.

R. MARLÉ. — *La Théologie du Nouveau Testament de R. Bultmann*, RSR. 1954, 434-469.

— *R. Bultmann et la « démythologisation » du message néotestamentaire*, RSR, 1953, 259-275.

— *Un récent livre de R. Bultmann*, DV, 26, 135-143.

P. BENOIT. — *R. Bultmann, Theologie des N. T.* (*recension*), RB, 1951, 252-257.

— *Aux sources de la tradition chrétienne*, « Mélanges Goguel », RB, 1951, 434-437.

— *M. Meinertz, Théologie des N. T.*, RB, 1951, 596-600.

— *R. Bultmann, Theologie des N. T.* (*recension*), RB, 1952, 93-100.

— *W. Michaelis, Versöhnung des Alles*, RB, 1952, 100-103.

— *Das neue Testament Deutsch-Göttingen*, RB, 1952, 419-425.

— *R. Bultmann, Theologie des N. T.* (*recension*), RB, 1954, 432-438.

L.-M. DEWAILLY. — *En Book om Bibeln av Bring, Fridrichsen, etc.* (*recension*), RB, 1951, 103-106.

S. LYONNET. — *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, B, 1954, 480-502.

J. COPPENS. — *Recensions* de J. Charlier, H. de Lubac, J. Guillet, G. Courtade, ETL, 1951, 145-150.

J. CAMBIER. — *Recensions* de P. Benoît, E. Boismard, J. Schmitt, F. Amiot, J. Dupont, ETL, 1951, 143 et s. ; 155 et s., 158-164 ; A. Descamps, ETL, 1954, 104-106.

J. SCHMITT. — *Recensions* de Lighfoot, Lietzmann, Windisch, Klostermann, RS, 1952, 194-197.

A. GELIN. — *Théologie du Nouveau Testament*, AC, 1952, 72-75 ; 375-377.

J. BONSIRVEN. — *Recensions*, B, 1952, 127-133, 142-148, 533-537 ; 1953, 524-526.

P. Benoit. — *Bulletin du Nouveau Testament*, RB, 1950, 636-639 ; 1951, 286-287, 296 et s., 458-460, 609-613, 619 ; 1952, 109-114, 141-153, 285 et s., 291-296, 448 et s., 453-458 ; 1953, 600-603, 614-623 ; 1954, 144-147.

M.-E. Boismard. — *Bulletin du Nouveau Testament*, RB, 1950, 291-294, 462-464 ; 1951, 127-132 ; 1954, 273-377, 450 et s., 464-467.

L.-M. Dewailly. — *Bulletin du Nouveau Testament*, RB, 1953, 137-138.

C. Spicq. — *Bulletin de Théologie biblique*, Nouveau Testament, RSPT, 1950, 30-39, 56 et s. ; 1951, 34-50 ; 1952, 150-168 ; 1953, 139-145, 164-180 ; 1954, 137-147, 157-163.

J. Levie, C. Matagne, etc. — *Bibliographie, Ecriture Sainte, Nouveau Testament*, NRT, 1950, 753-766, 1098-1106 ; 1951, 417-427, 650-662, 872-882 ; 1952, 533-542, 981-992 ; 1953, 426-43, 752, 759 et s., 866-870, 1087-1091 ; 1954, 430-457, 538-544.

II. — Jésus dans les Synoptiques.

La théologie spirituelle du Nouveau Testament n'a pas d'autre source que l'enseignement même de Jésus et le rayonnement de sa Personne. Les évangiles synoptiques qui nous en ont conservé pour une part la substance offrent donc un intérêt primordial. Nous n'oublierons pas, cependant, que leur rédaction définitive est postérieure à celle des épîtres de saint Paul et que l'image du Christ s'y dessine en traits moins archaïques que dans les discours de Pierre rapportés par les *Actes*. Ils n'en livrent pas moins l'impression vive que le Sauveur fit sur ses disciples au cours de sa vie publique.

L'intérêt que nos contemporains portent à l'étude de l'Ancien Testament nous est apparu comme une note distinctive de la spiritualité actuelle. Pour être moins spectaculaire, le renouveau des techniques appliquées à l'étude du Nouveau Testament n'en est pas moins remarquable : une lente modification des méthodes d'exégèse s'accomplit dans ce domaine et rénove notre connaissance scientifique de la Bonne Nouvelle.

A. *Généralités sur l'exégèse des synoptiques.*

Le P. Xavier Léon-Dufour, dans le premier chapitre entièrement refondu de l'ouvrage du P. Huby : *L'Evangile et les évangiles* qu'il réédite (Paris, Beauchesne), fait une excellente mise à jour des changements survenus dans l'étude des Synoptiques.

Plusieurs articles récents concernent ce qu'on appelle le « problème synoptique » ;

L. Vaganay, non sans audace, propose une hypothèse de travail qui modifie profondément les vues jusqu'ici admises. Selon cet exégète, il faudrait regarder comme décisive pour la rédaction de Marc l'influence exercée par l'évangile araméen de Matthieu, dont, à défaut de l'original, on s'efforce de reconstituer la substance. La justification de cette hypothèse se fonde, en effet, sur la comparaison des passages parallèles ou discordants de Matthieu grec et de Luc avec les péricopes de Marc qui s'en rapprochent ou en diffèrent. Matthieu grec et Luc étant communément considérés comme indépendants l'un vis-à-vis de l'autre, leur parallélisme ne peut s'expliquer que par leurs emprunts à un texte identique qui serait précisément le Matthieu araméen dont Marc serait également tributaire. P. Benoît et L. Cerfaux se sont ralliés à l'hypothèse de L. Vaganay.

Celle-ci a rencontré l'opposition de J. Levie qui reste fidèle aux positions du P. Lagrange. Il défend l'originalité de Marc, que Matthieu et Luc utilisent. Matthieu araméen serait, selon le P. Levie, la source seconde du texte canonique de Matthieu et de Luc. Le livre récent de J. Dupont sur « Les Béatitudes » donne une idée exacte de l'importance de cette question pour la spiritualité néotestamentaire.

J. Guillet. — *La naissance de l'Evangile dans l'Eglise*, LV, 6, 43-67.

XXX. — *Evangile et Evangiles*, E, 6, 3-20.

A. George. — *L'orientation actuelle des études évangéliques*, BV, 1, 105-110.

W. Michaux. — *L'Evangile selon saint Marc*, BV, 1, 79-97.

I. Fransen. — *L'Evangile selon saint Matthieu : la charte du royaume des cieux*, BV, 6, 68-82.

J.-G. Gourbillon. — *L'Evangile selon saint Marc*, E, 6, 21-31.

J. Starcky, G. Gourbillon, P. Baron. — *Tableau synoptique pour la comparaison des trois premiers évangiles*, E, 6, 35-61.

L. Vaganay. — *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc*, RB, 195, 5-47.

L. Vaganay. — *La question synoptique*, ETL, 1952, 238-256.

A. Gelin. — *Le problème synoptique*, AC, 1954, 273-377.

L. Cerfaux. — *Le problème synoptique. A propos d'un livre récent*, NRT, 1954, 494-506.

J. Levie. — *L'Evangile araméen de saint Matthieu est-il la source de l'Evangile de saint Marc ?* NRT, 1954, 689-715, 812-858.

X. Léon-Dufour. — *Exégèse du Nouveau Testament : autour de la question synoptique*, RSR, 1954, 549-585.

E. Massaux. — *K. Stendhal, The School of St. Matthew* (recension), ETL, 1954, 480-483.

P. Benoit. — *Sahlin, Luc* (recension), RB, 1950, 134-137.
— *V. Taylor, Marc*, RB, 1953, 295-299.
— *Theolog. Wörterb. zur N. T.*, RB, 1951, 94-99.
— *A. Descamps. Les Justes et la justice*, RB, 259-264.

C. Spicq. — *Bulletin de théologie biblique : Jésus-Christ et l'Evangile*, RSPT, 1950, 39-48 ; 1951, 50-55 ; 1952, 168-172 ; 1953, 145-154 ; 1954, 147-149.

P. Benoit. — *Bulletin du Nouveau Testament*, RB, 1950, 294-297 ; 1951, 116-119, 132-134, 620 et s. ; 1952, 115-122, 286-291, 617-621 ; 1953, 446-454, 603-605 ; 1954, 283-287.

M.-E. Boismard. — *Bulletin du N. T.*, RB, 1950, 464-466 ; 1954, 453-456.

D. Hendrikx. — *Recension : H. N. Ridderbos, Koninkrijk*, RB, 1952, 264-267.

J. Daniélou. — *Revue des Livres : A. Descamps, Les justes et la justice*, DV, 21, 154-155.

B. *Jésus. Sa vie. Sa mort et sa résurrection.*

La chronologie des événements qui se sont déroulés au cours de la vie publique du Christ ne semble guère intéresser les exégètes contemporains. Ils renoncent à en établir la succession quelque peu détaillée. Peut-être est-ce là témoigner d'une défiance excessive vis-à-vis des données de la tradition apostolique. Ce qui retient surtout l'attention, c'est la portée religieuse de certains épisodes majeurs qui donnent son plein sens à la révélation.

L'ouvrage de J. Schmitt : *Jésus ressuscité et la prédication apostolique* est une étude conçue selon l'esprit des méthodes scientifiques nouvelles. On y constate le souci de considérer les textes en eux-mêmes avant de les interpréter. La date de leur composition, leur origine et leur place dans la vie de la communauté primitive, tels sont les problèmes préalables auxquels doit s'attacher l'exégète moderne. La thèse de J. Schmitt est à ce point de vue un modèle du genre.

Les titres qui suivent attestent à quel point l'attention se porte sur les mystères du Sauveur les plus riches d'enseignements spirituels :

C. Spicq. — *Le nom de Jésus dans le Nouveau Testament*, VS, 1952, 1, 5-18.

J.-A. Robilliard. — *Les trois combats du Fils de Dieu*, VS, 1954, 1, 350-366.

C. Charlier. — *Les tentations de Jésus au désert*, BV, 5, 85-92.

L. Cerfaux. — *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, ETL, 1951, 369-389 ; 1952, 629-647.

P. Quinsat. — *La manière dont Jésus parlait*, MD, 39, 59-82.

F. Durrwell. — *La transfiguration de Jésus*, VS, 1951-2, 115-126.

G. Ryckmans. — *De l'Or (?), de l'Encens et de la Myrrhe*, RB, 1951, 372-376.

J. Starcky. — « *Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem* », *Sens et portée de Luc IX*, 51, RSR, 1951-52, 197-202.

J. Guillet. — *L'Exode du Christ*, VS, 1951, 1, 241-249.

J. Cantinat. — *Jésus devant Pilate*, VS, 1952, 1, 227-247.

E. Osty. — *Les points de contact entre le récit de la Passion de saint Luc et de saint Jean*, RSR, 1951-52, 146-154.

H. Duesberg. — *Le procès du Messie*, BV, 5, 7-23.

P. Benoit. — *Prétoire, Lithostroton et Gabbatha*, RB, 1952, 531-550.

L.-R. Vincent. — *Le lithostrotos évangélique*, RB, 1952, 513-530.

C. Cantinat. — *Jésus devant le Sanhédrin*, NRT, 1953, 300-309.

J. Schmitt. — *La résurrection de Jésus dans la prédication apostolique et la tradition évangélique*, LV, 35-61.

— *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc. Etude de critique littéraire*, RS, 1951, 119-137, 219-242.

J. Schmitt. — *La résurrection*, RS, 1950, 88-100.

P. Benoit. — *J. Schmitt, Jésus ressuscité* (recension), RB, 1950, 266-271.

P. Benoit. — *W. Bieder, Hollenfahrt Jesu Christi : descensus ad inferos* (recension), RB, 1951, 97-102.

L.-R. Vincent. — *Il Sacro Sepulcro di Jesuralemme* (recension), RB, 1951, 106-108.

P. Benoit. — *Bulletin du Nouveau Testament*, RB, 1954, 277-283, 456 et s.

C. *Jésus, messie, Fils de Dieu, sauveur.*

Le problème de Jésus, de sa Personne et de sa double nature, de son œuvre de salut, avait été traité spécialement par les exégètes de la génération précédente. Les ouvrages du P. de Grandmaison, du P. Lebreton, du P. Lagrange, du P. Prat continuent à être largement utilisés dans la littérature spirituelle d'aujourd'hui. Il semble peut-être moins urgent d'interroger les synoptiques sur ces points de doctrine capitaux cependant. On s'explique ainsi le nombre relativement restreint des articles récents qui les concernent.

J. Starcky. — *Les prophéties messianiques dans le Nouveau Testament*, E, 4, 30-45.

XXX. — *Jésus héritier et chef des prophètes*, E, 4, 5-27.

J. Guillet. — *Jésus, messie et sauveur, d'après les évangiles synop tiques*, LV, 15, 45-82.

A. Feuillet. — *L'ἐξουσία du Fils de l'Homme* (*d'après Marc II*, 10-28 et *par.*), RSR, 1954, 161-199.

Y. Congar. — *David et Salomon, types du Christ en ses deux avènements*, VS, 1954, 2, 323-340.

P. Benoit. — *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques*, LV, 9, 43-75.

D. *Marie.*

La proclamation de l'année mariale a rendu l'exégèse néotestamentaire spécialement attentive à l'évangile de l'enfance. Les premiers chapitres de Matthieu et de Luc sont si précieux pour qui veut fixer plus exactement les traits de la Vierge Marie et soulever quelque peu le voile de son mystère. Ici encore, l'étude de l'Ancien Testament s'avère particulièrement éclairante. On se rappelle le remarquable article — peut-être inégalé — du P. S. Lyonnet (*Biblica*, 1939) sur l'Annonciation, dont a grandement bénéficié la réédition du *Saint Luc* dans la collection *Verbum Salutis*. Nous relevons à cause de leur valeur spirituelle quelques articles plus récents sans détriment de la Chronique mariale que nous publierons dans une prochaine livraison :

A. Gelin. — *Marie et l'Ancien Testament*, VS, 1953, 2, 115-123.

J.-J. Weber. — *Les lectures du Nouveau Testament utilisées aux fêtes mariales*, MD, 38, 5-30.

I. Biss. — *L'utilisation des thèmes bibliques de Marie dans la prédication*, MD, 38, 70-79.

H.-G. Troadec. — *La Bible et la Vierge*, E, 13, 5-68.

J. Guillet. — *Le Magnificat*, MD, 38, 59-69.

— *Marie gardait toutes ces paroles dans son cœur*, C, 1954, 3, 50-59.

A.-M. Cocagnac. — *Le mystère de la Purification*, VS, 1954, 1, 115-129.

A. Gelin. — *La vocation de Marie dans le Nouveau Testament*, VS, 1954, 2, 115-123.

L. Bouyer. — *Les thèmes bibliques de théologie mariale*, BV, 7, 7-18.

C. Charlier. — *La discrétion des évangiles sur la Vierge*, BV, 7, 42-56.

J. Giblet. — *L'aube du salut : l'Annonciation*, BV, 7, 7, 96-108.

P. Michalon. — *Le témoignage du Nouveau Testament sur la mère de Jésus*, LV, 10, 109-127.

M. B. de Vaux Saint-Cyr. — *Grandeur de Marie et idéal évangélique*, LV, 16, 95-108.

M.-F. Berrouard. — *La foi de Sainte Marie*, LV, 16, 19-32.

J. Guitton. — *La force de la Vierge*, LV, 16, 77-94.

E. *L'Evangile et la Foi.*

On peut s'étonner de ce que l'exégèse moderne, si soucieuse de retrouver la pureté des sources, se soit peu mise en peine de rétablir les termes araméens des paroles de Jésus que nous ne possédons qu'en des textes grecs. Nous ne manquons pas, il est vrai, de traductions en langue hébraïque du Nouveau Testament. Mais peu d'exégètes s'appliquent à une étude de détail sur le vocabulaire même qu'a pu employer le Christ dans sa langue maternelle. J. Bonsirven a, cependant, montré par l'usage qu'il en a fait, la fécondité de cette méthode. Les rares travaux de ce genre nous paraissent donc particulièrement précieux et nous en indiquons un certain nombre :

J. Van Doderwaad. — *Jésus s'est-il servi lui-même du mot « Evangile » ?* B., 1934, 160-173.

R. Bernard. — *La raison d'être des paraboles*, VS, 1953, 2, 347-352.

A. Gelin. — *Le problème des paraboles*, AC, 1950, 232-237.

A. Vaccari. — *La parabole du festin des noces (Mat. XXII, 1-14). Notes d'exégèse*, RSR, 1951-52, 138-145.

E. Larroche. — *La parabole de l'Econome infidèle, Bul. Lit. Eccl.*, 1953, 65-74.

L. Ligier. — *Heure des ténèbres et règne du péché. Le péché dans le Nouveau Testament*, LV, 5, 41-65.

A. Humbert. — *Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques*, B, 1954, 1-28.

H.-G. Le Troadec. — *Le Seigneur est ma Lumière*, BV, 4, 25-33.

C. Spicq. — *Le chrétien doit porter du fruit*, VS, 1951, 1, 605-615.

L. Vaganay. — *Schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources*, RB, 1953, 276-294.

G.-J. Dumont. — *Les béatitudes et l'esprit d'unité*, VS, 1953, 1, 5-19.

D. Mollat. — *Richesse et pauvreté du Christ*, E, 7-22.

J. Starcky. — *Vocabulaire évangélique et apostolique de la pauvreté*, E, 9, 47-52.

C. Augrain, etc. — *Tu aimeras*, E, 15, 5-55.

F. *Eglise et Sacrements. Eschatologie.*

La publication d'un seul ouvrage important suffit à provoquer les réactions de nombreux exégètes dont la compétence est reconnue. Ainsi en fut-il récemment pour le livre de O. Culmann sur saint Pierre et la Primauté romaine. Quels que soient les mérites du savant professeur protestant dans le détail de ses analyses concernant les textes néotestamentaires qui se rapportent au chef des Apôtres, sa thèse devient inacceptable aux yeux de l'exégèse catholique dès l'instant

où Jacques, frère du Seigneur et successeur de Pierre à la tête de l'Eglise de Jérusalem, est présenté comme le véritable chef de l'Eglise universelle. On ne voit pas qu'il ait supplanté Pierre et l'ait envoyé en mission comme un simple subalterne. L'insistance des synoptiques et du IVe Evangile à rappeler la primauté de Pierre après la mort de celui-ci, serait inexplicable si cette primauté n'avait été que temporaire contrairement aux intentions de Jésus. Ce sont ces objections et d'autres semblables que l'on trouvera explicitées dans les articles suivants :

J. Van Camp. — *La primauté de saint Pierre dans le contexte évangélique*, NRT, 1951, 405-408.

L. Cerfaux. — *Saint Pierre et sa succession*, RSR, 1953, 188 et 202.

A. Gelin. — *Le Saint Pierre de Culmann*, AC, 1953, 583 et s.

J. Schmitt. — *Saint Pierre et les origines chrétiennes d'après M. Culmann*, RS, 1954, 58-72.

A. Dejaifve. — *M. Culmann et la question de Pierre*, NRT, 1953, 355-379.

F.-M. Braun. — *L'Apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire*, RT, 1953, 389-403.

B. Botte. — *Le Saint Pierre d'Oscar Culmann*, *Irénikon*, 1953, 140-145.

P. Benoit. — *Culmann, Saint Pierre* (recension), RB, 1953, 565-579.

Signalons quelques travaux sur les Sacrements et l'Eschatologie :

A. Grail. — *Eucharistie, sacrement de la charité dans le Nouveau Testament*, VS, 1951-2, 369-387.

F.-A. George. — *Les sacrifices de l'Exode dans la pensée de Jésus à la Cène*, LV, 7, 29-39.

M.-F. Berrouard. — *L'indissolubilité du mariage dans le Nouveau Testament*, LV, 4, 21-41.

A. Feuillet. — *La synthèse eschatologique de saint Matthieu*, XXIV-XXV, RB, 1949, 340-364 ; 1950, 60-92, 180-212.

E. Boismard. — *Le retour du Christ*, LV, II, 53-77.

E. Cothenet. — *La IIe Epître aux Thessaloniciens et l'apocalypse synoptique*, RSR, 1954, 5-40.

III. — L'Eglise primitive (d'après les Actes des Apôtres).

On sait l'intérêt qui s'attache de nos jours à la théologie de l'Eglise. Les exégètes s'accordent à reconnaître que la première partie des « Actes des Apôtres » met en œuvre les documents chrétiens les plus anciennement rédigés. Il n'est donc pas surprenant que le livre des *Actes* soit très souvent à la base des travaux d'ensemble ou de détail

concernant la communauté primitive. Cet écrit néotestamentaire se prête particulièrement à la détermination des couches rédactionnelles successives qui attestent l'influence des divers milieux chrétiens sur les récits que la tradition a fait parvenir jusqu'à nous.

De là toute une série d'articles dont la spiritualité doit tirer son profit :

J. Dupont. — *Jésus messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, VS, 1950-2, 385-416.

S. Giet. — *L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem. Qui était Siméon ?* RSR, 1951-52, 203-220.

P. Benoit. — *Les origines du symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*, LV, 2, 39-61.

J. Schmitt. — *Le Christ Jésus dans la foi et dans la vie de la naissante Eglise apostolique*, LV, 9, 23-43.

E. Peterson. — *L'Eglise*, DV, 25, 99-112.

C. Spicq. — *Le Saint-Esprit, vie et force de l'Eglise primitive*, LV, 10, 9-29.

J. Schmitt. — *Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique au Christ Sauveur*, LV, 15, 21-44.

W. Michaux. — *De la communauté de Jérusalem aux Eglises pauliniennes* (*Actes*, 1-12), BV, 3, 72-82.

C. Charlier. — *Le manifeste d'Etienne* (*Actes*, 7), BV, 3, 83-93.

A. Rétif. — *Témoignage et Prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*, NRT, 1950, 152-165.

J. Guillet. — *Jésus-Christ, vie de l'Eglise naissante*, C, 1954, 1, 8-23.

Y. Congar. — *Le Saint-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, RSPT, 1952, 613-625.

J. Dupont. — *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, ETL, 1953, 289-327.

R. Poelman. — *L'action du Saint-Esprit dans l'histoire du Salut*, LVT, 1953, 33-50.

A. George. — *La pauvreté des Apôtres*, E, 9, 23-34.

J.-G. Gourbillon. — *La pauvreté des chrétiens*, E, 9, 35-46.

J. Schmitt. — *L'Eglise de Jérusalem ou la « Restauration » d'Israël d'après les Actes I-IV*, RS, 1953, 209-218.

J. Schmitt. — *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique*, MD, 32, 53-73.

T. Maertens. — *Le Saint-Esprit*, E, 12, 38-49.

C. Augrain. — *L'Eglise naît*, E, 12, 5-57.

A. Gelin. — *Les Actes des Apôtres*, AC, 1951, 369-37 ; 1953, 582 et s.

A. Hamman. — *Liturgie et action sociale. Le diaconat aux premiers siècles*, MD, 36, 151-172.

J. Danielou. — *Revue des livres : Bo Reicke, Diakonie, etc.*, DV, 21, 156-158.

K. Thieme. — *Diaconie primordiale, remède au schisme primordial*, DV, 26, 101-123.

K. Thieme. — *Le plan des « Actes des Apôtres » et la chronologie de son contenu*, DV, 26, 127-133.

C. Spicq. — *Bulletin de théologie biblique ; Actes des Apôtres et Eglise primitive*, RSPT, 1951, 55-60 ; 1953, 154, 180-183.

S. Lyonnet, J. Colson. — *L'Evêque dans les communautés primitives* (recension), E, 1954, 527-529.

L.-M. Dewailly. — *Bulletin du Nouveau Testament : christianisme primitif*, RB, 1954, 297.

M. E. Boismard. — *Bulletin du Nouveau Testament : Les Actes des Apôtres*, RB, 1950, 468-472 ; 1954, 457 et s.

P. Benoit. — *Bulletin du Nouveau Testament : christianisme primitif*, RB, 1950, 303 et s. ; 1951, 287 et s. ; 1952, 124-126, 451-453, 621 et s. ; 1953, 139-143, 608 et s.

La liste des articles relatifs à l'Eglise primitive s'allongera encore lorsque nous publierons notre bibliographie paulinienne et johannique. Constatons pour l'instant combien cet inventaire et celui que nous avons publié antérieurement témoignent de l'effort accompli pour mettre en valeur les plus importants passages des livres inspirés. Le fait que la théologie spirituelle de notre temps ait intégré ces données scripturaires précises manifeste le refus d'expliquer vingt siècles de vie chrétienne sans tenir compte des premières formulations de nos principes spirituels. Notre génération redécouvre d'une certaine manière la « perle précieuse » enfermée dans l'écrin des Ecritures.

B. de G.

Publications récentes

Parmi les publications récentes, mérite une mention particulière la publication des *Tables Générales* de plusieurs revues qui traitent de la spiritualité ou de sujets connexes. La *Nouvelle Revue Théologique*, *Gregorianum*, *Manresa*, *Archivum historicum Societatis Jesu*. *La Maison-Dieu* ont procédé à l'inventaire de la documentation contenue dans les volumes de leurs collections et ont ainsi constitué des instruments de travail indispensables aux érudits en quête d'une information scientifique.

La *Nouvelle Revue Théologique* présente son bilan littéraire depuis l'année 1914 jusqu'à 1939. Les autres revues partent de leurs origines

jusqu'en 1950 environ. Tout a été mis en œuvre pour que ces nomenclatures soient d'une utilisation commode. A ses *Tables Décennales* s'ajoutent, dans la *Maison-Dieu*, de courtes synthèses qui expliquent le bilan du passé et ouvrent des horizons sur les travaux du *Centre Pastoral Liturgique*.

Les *Tables de la Revue d'Ascétique et de Mystique*, à leur tour, embrassent les vingt-cinq premiers tomes de la collection.

La *Table Alphabétique des Auteurs*, la *Table Analytique des Articles* se complètent en permettant de repérer aisément les études variées qui ont paru dans ses pages. La *Table des Comptes Rendus* et celle de la *Chronique* comportent une information technique étendue. Nous souhaitons que de nombreux lecteurs trouvent dans ce fascicule surnuméraire une aide qui leur rende familière l'utilisation de la R.A.M.

M. O.-G.

Congrès

On nous prie de signaler que le ɪᴠᵉ Congrès Thomiste s'ouvrira à Rome du 13 au 17 septembre. Ce congrès international est organisé par l'Académie Pontificale Romaine de Saint Thomas d'Aquin. Le Thème général du Congrès propose une confrontation entre la doctrine Thomiste et l'état actuel des Sciences positives, ainsi que la comparaison des philosophies hégeliennes, marxistes et existentialistes, avec cette même doctrine traditionnelle.

Nous regrettons d'avoir été avertis trop tard pour les annoncer en temps voulu, de deux Congrès de spiritualité qui se sont tenus dans le courant de cette année : en Espagne, la III *Semana de Espiritualidad* organisée par le Centre des Etudes de Spiritualité de l'Université Pontificale de Salamanque et qui a eu lieu du 18 au 23 avril ; en Hollande, le *Congrès International du Sacré-Cœur* tenu à Tilburg les 3, 4 et 5 juin, organisé par les Missionnaires du *Sacré-Cœur* à l'occasion du centenaire de leur Institut.

Nécrologie

La mort du R.P. Pedro de Leturia S.J, doyen de la Faculté d'Histoire à l'Université Grégorienne, prive l'histoire des origines de la Compagnie de Jésus d'un spécialiste éminent. Son érudition très informée s'était manifestée dans une monographie attachante sur la conversion de Saint Ignace : *El Gentilhombre Iñigo Lopez de Loyola* (2e éd., 1948). Ses articles sur : « la Genèse des Exercices Spirituels de Saint Ignace », sur « l'Heure matinale d'oraison dans la Compagnie de Jésus », sur les « Lectures ascétiques et mystiques dans les premiers temps de la Compagnie » comptent parmi les contributions les plus importantes de ces derniers temps pour l'histoire de la spiritualité ignatienne.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Suite du numéro précédent)

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES

Emidio d'Ascoli, OM Cap. — Spiritualitá precristiana. — Brescia, Morcelliana, 1952, 481 p.

B. van de Walle. — La piété égyptienne. — ETL, 1954, 440-456.

J. Daniélou. — Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte : la doctrine des deux esprits. — *D. V.*, t, 25, 1953, 127-136.

Angelus Walz, OP. — « Magne Pater Augustine ». — *Ang.*, 1954, 213-231.

Rapports de la Règle des Prêcheurs avec celle de saint Augustin.

H. Rondet, SJ. — Saint Augustin parmi nous. — NRTH, 1954, 785-812.

A propos du Congrès augustinien de Paris (septembre 1954).

Paul Simon. — Aurelius Augustinus. Sein geistige Profil. — Paderborn, Ferd. Schöningh, 1953, 202 p.

H. Rondet, SJ. — Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin. — RAM, 1954, 193-231.

R. Roques. — De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys. — RAM, 1954, 267-275.

J. Froger, OSB. — La règle du Maître et les sources du monachisme bénédictin. — RAM, 1954, 275-289.

J. Leroy, OSB. — La vie quotidienne du moine studite. — *Ir.*, 1954, 21-50.

Influence de l'*Hypotypose*, règlement de la journée monastique, issu du monastère du Stoudios et importé dès la fin du ixe siècle ou le début du xe dans l'Italie méridionale. Ce règlement est de peu postérieur à saint Théodore Studite.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes : *Angelicum* (Rome) : Ang. ; — *Dieu Vivant* (Paris) : D.V. ; — *Ephemerides theologicae lovanienses* (Louvain) : ETL ; — *Gregorianum* (Rome) : G. ; — *Geist und Leben* (Munich) : G.L. ; — *Irenikon* (Chevetogne) : Ir ; — *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain) : NRTH ; — *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Louvain) : RHE ; — *Revista española de Teologia* (Madrid) : REsT ; — *Sapienza* (Rome) : Sap.

A. de Meyer et J.-M. De Smet. — Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigues Ier, cinquième Prieur de la Grande Chartreuse. — *R. H. E.*, XLVIII, 1953, 168-196.

Voir *Analecta Bollandiana*, LXXII, 1954, p. 287.

A. De Meyer et J.-M. De Smet. — Guigo's Consuetudines van de eerste Kartuizers. — Bruxelles, 1951, 99 p.

Sur le rôle de Guigue Ier dans l'établissement des règles et coutumes de la Chartreuse.

P. Al. Schluter. — Tagebuch eines Mönches. Des Kartäusers Priors Gigo Meditationen aus dem Lateinischen übertragen und eingeführt. — Paderborn, Schöningh, 1952, 192 p.

Traduction faite sur le texte arrangé par Dom Wilmart.

Commission d'histoire de l'Ordre de Citeaux, Bernard de Clairvaux. Préface de Th. Merton. — Paris, Alsacia, 1953, XXVI, 750 pages. Nombreuses illustrations.

Intéressant pour la vie de saint Bernard et pour l'ascèse cistercienne.

J. Leclercq, OSB. — Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie. — RAM, 1954, 361-375.

Guillaume de Saint-Thierry. — Deux Traités de l'amour de Dieu. Texte, notes et critiques. Traduction par M. M. Davy, 1953, 188 p.

J. Mois. — Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI-XII Jahrunderts. Ein Beitrag zur Ordensgeschichte der Augustiner-Chorherren. — Munich, 1953, in-8, XII-384 p. (Beiträge zur Altbayerischen Kirchengeschichte 19).

L. Casut, OFM Cap. — L'eredità di S. Francesco. Riesame della sua Spiritualità. — Rome, Ed. T.O.F., 1952, in-8, 254 p.

L. Spaetling, OFM. — Die geistlische Gestalt der hl. Klara von Assisi. — *Franz. Stud.*, 35, 1953, 145-173.

G. Tavard. — La structure de l'expérience fruitive. Analyse de quelques textes de saint Bonaventure. — Ed. franciscaines, 1952, 205-211.

C. Mooney, OFM. — Devotional Writings of the Irish Franciscans (1224-1950). — Dublin, Killiney, 1952, 68 p.

A. San Cristobal. — Las dos exposiciones de santo Tomá acerca de los dones del Spiritu Santo. — *R. Esp. de Theol.*, 12, 1952, 339-371 ; 521-550.

L'évolution de la pensée de saint Thomas entre le Commentaire des Sentences et la Somme théologique serait marquée par l'introduction d'un concept nouveau (imperium rationis) du don qui serait une motion efficiente de l'acte de vertu, tandis que dans le *Commentaire* saint Thomas parlait d'un « imperium voluntatis » communiquant à l'acte de vertu un mode « supra humain ».

R. Verardo, OP. — S. Tommaso nella Somma teologica, cambia avviso in merito alla natura dei doni dello Spirito Santo ? — *Sap.*, 1954, 293-315.

Critique de l'article de A. San Cristobal.

C. Williams, OP. — De multiplici virtutum forma juxta doctrinam Sancti Thomae Aquinatis. Expositio synthetico-speculativa. — Rome, 1954, XV-159 p.

E. F. Jacob. — Essays in the Conciliar Epoch. — Manchester, University Press, VIII-264 p.

Voir surtout le chapitre sur la théologie de Nicolas de Cues (p. 154-169) sur les Frères de la Vie commune et sur l'*Imitation de Jésus-Christ* (p. 121-153).

A. Grion, OP. — Santa Caterina da Siena. Dottrina e Fonti. — Brescia, Morcelliana, 1953, in-8, 410 p.

A. Grion. — Sainte Catherine de Sienne. Doctrine et Sources. — Brescia, Morcelliana, 1953, 412 p.

Walter Hilton. — The God of Love. Traduction inédite du Traité Stimulus amoris. Texte critique et introduction de Cl. Kirchenberger. — Londres, 1952, 223 p.

M. Lot-Borodine. — Le martyre comme témoignage de l'Amour de Dieu d'après Nicolas Cabasilas. — *Ir.*, 157-168.

I. Amour et joie. II. Martyre et perfection.

P. Visser. — Heiligen-Vereinig ? (Reformatorische Stemmen). — Gravenhage, Willelm De Zwijgersyichtings, 1953, in-8, 38 p.

B. Ridolfi. — Vita di Girolamo Savonarola. — Rome, Belardetti, 1952, 2 vol., 409 et 306 p.

L. Bogliolo. — Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita i suoi scritti, la sua dottrina. — Turin, Societa editrice internazionale, 1952, 123 p.

Al. Auer. — Die vollkommenne Frömigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam. — Düsseldorf, Patmos-Verlag, 264 p.

J. Hellings, SJ. — De geestelijke œfningen van de heilige Ignatius von Loyola. — Anvers, 't Groeit, 1953, in-8, 912 p.

M. Olphe-Galliard, SJ. — La spiritualité de la Compagnie de Jésus d'après le P. Joseph de Guibert. — RAM, 1954, 289-297.

Franz Hillig, SJ. — Inigo und Francesco. — GL, 1954, 244-252.

Signale des rapprochements suggestifs entre Ignace de Loyola et François d'Assise en s'appuyant sur l'autobiographie de saint Ignace dictée au P. Gonzalez de Camara.

M. Giuliani, SJ. — Enige kenmerken van de spiritualiteit der Societeit van Jesus. — *Kat. Kult. Ischr. Streven*, 7, 1954, 305-316.

J. Chuzeville. — Les mystiques espagnols. — Paris, Grasset, 1952, 259 p.

E. Allison Peers. — St. Teresa of Jesus an other Essays and Adresses. — Londres, Faber.

P. Broutin, SJ. — L'Evêque dans la tradition pastorale du xvie siècle. Adaptation française de « Das Bischofsideal der katholisischen Reformation ». — Bruxelles-Paris, Desclée De Brouwer, 1953, in-8, 138 p.

De Coninck, SJ. — L'Evêque dans la tradition pastorale du xvie siècle. — NRTh, 1954, 527-529.

A propos de l'ouvrage du P. Broutin mentionné ci-dessus.

B. Uytautas. — La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales. Thèse soutenue à Rome à la Faculté de Théologie de l'Université Grégorienne, 1952, 172 p.

L. C. Sheppard. — Barbe Acarie. Wife and Mystic. — Londres, Burns Oates, 1953, XI-210 p.

S'appuie sur des travaux français.

L. Mangini. — La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon. — *Sap.*, 1953, 442-456 ; 1954, 72-84.

M. Vinken, OS Cr. — Der spiritualiteit der kruisheren. — Anvers, Sheed and Ward, 1953, in-8, 84 p.

R. Telleria. — San Alfonso M. de Ligorio, fondatore, obispo y doctor. — Madrid, Ediotial El perpetuo Secoro, 1950-1951, deux volumes XXIII-888, 1024 p.

Voir *A. B.*, LXXII, p. 482 et s.

De Meulemeester, CSSR. — Origines de la Congrégation du Très Saint Rédempteur. Etudes et documents. — Louvain, 1953, XII-322 p.

H. Bernard-Maitre, SJ. — Le Père Nicolas-Marie Roy, SJ (1726-1769). — RAM, 1954, 232-268 ; 324-348.

L. Gabra de Moncada. — Mistica e racionalismo em Portugal no seculo XVIII. Um pagina de historia religiosa e politica. — Coimbre, Casa do Castelo, 1952, 98 p.

Justin Mac Can et Columba Cary-Elwes, OSB. — Amplefort and its Originis. — Londres, Burn Oates, 1952, XIV-306 p.

Histoire de cette ancienne abbaye à l'occasion du cent-cinquantième anniversaire de sa restauration. Voir quelques corrections dans *A. B.*, LXXII, 1954, 301 et s.

Saint José Pignatelli. Un prêtre exemplaire et très actuel (27 décembre 1737-15 novembre 1811). — NRTh, 1954, 673-689.

F. J. Sac. — Vinzenz Pallotti grunder des Werken vom Katholischen Apostolat. — Friedberg-Augsburg, Pallotti-Verlag, 1952, 2 tomes.

Critiques et Mystiques devant le vœu de virginité

LA CONSÉCRATION DE MARIE A DIEU*

M. l'abbé René Laurentin a naguère heureusement décrit « un problème initial de méthodologie mariale », c'est-à-dire « le malentendu du critique et du mystique » (1). Nous nous proposons d'étudier ces deux attitudes à propos de la question suivante : Avant l'Annonciation, Marie avait-elle consacré à Dieu pour toujours sa virginité ? (2).

* La question a son incidence sur la consécration des vierges en général. Elle entre, de ce chef, dans les perspectives de notre Revue. Nous rappelons que l'interprétation de Luc 1, 34 est librement débattue entre les exégètes catholiques. L'opinion que nous publions est celle d'un mariologue qui situe le problème dans la tradition, mais ne conteste pas les droits de l'exégèse scientifique livrée à ses seuls moyens d'investigation (N.D.L.R.).

(1) René Laurentin, *Un problème initial de méthodologie mariale*, dans *Maria*, sous la direction d'H. Du Manoir, Paris, 1949, t. I, p. 695.

(2) Il vaut mieux dire *consécration* de la virginité (comme le Pontifical) et *vœu* de chasteté. Le vœu de chasteté fait abstraction de la vie passée et peut n'être que temporaire ; la consécration est nécessairement perpétuelle et suppose l'absence totale de péché grave contre la chasteté (même antérieurement à cette consécration). Elle suppose aussi qu'on n'ait jamais usé du mariage. Le mot consécration montre mieux l'aspect positif et mystique (inséparable d'ailleurs de l'aspect juridique). Il va sans dire que des saints, et Marie avant eux, ont consacré leur virginité sans penser à l'aspect juridique et à la législation canonique.

La virginité n'a de valeur que si elle est inspirée par l'amour de Dieu, et non par l'égoïsme ou l'orgueil. « La virginité, dit saint Augustin, est honorée, non pas parce qu'elle est la virginité, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu » (P. L. 40.400). Aussi, s'il n'est pas indispensable que la virginité soit ratifiée par un vœu, elle est pourtant toujours plus qu'une résolution morale, car elle se réfère essentiellement à Dieu. On peut prendre la résolution d'éviter les péchés de la chair ; on ne peut pas prendre la résolution de garder la virginité perpétuelle ; on ne peut que l'offrir à Dieu.

La doctrine de l'Eglise sur la virginité est magnifiquement exposée dans l'encyclique « *Sacra Virginitas* » du 25 mars 1954 (AAS 1954, p. 161). Cf. saint Thomas, 2.2.152 et H. Du Manoir, *Sens spirituel de la virginité* (rapport au Congrès marial de Lyon, 1954). C'est pour abréger que nous dirons souvent *vœu* de virginité.

Si nous tenons à dire dès maintenant que la réponse affirmative nous paraît s'imposer absolument, nous n'en voulons pas moins examiner loyalement les arguments apportés en faveur de la solution opposée.

Tout en reconnaissant qu'en droit, sous l'action du Saint-Esprit, Marie aurait pu faire vœu de virginité, le R.P. Gaëchter, qui se déclare, d'ailleurs, en plein accord avec le dogme catholique, a nié plusieurs fois l'existence d'un tel vœu (3). En effet, observe cet éminent exégète, le message de l'ange n'est pas seulement une « annonciation », c'est aussi un ordre du Très-Haut. Le futur « vous concevrez » a en hébreu une valeur impérative — tout comme le précepte « vous l'appellerez Jésus ». Bien plus, ce futur désigne un événement imminent. « Voici que tu seras muet », dit l'ange à Zacharie, et la réalisation est immédiate. Marie comprend donc qu'elle est appelée à devenir mère très prochainement.

Or, à ce moment, Marie est fiancée. Le mariage ne pourra être contracté que quelques mois plus tard, comme le montrent les coutumes juives. Ces coutumes, au moins dans les milieux stricts, interdisent aux fiancés de consommer le mariage. Marie expose donc son cas de conscience : « comment cela doit-il se faire (maintenant) puisque je ne connais pas d'homme (et n'en puis connaître maintenant) ? Il n'y a là rien qui indique un vœu de virginité. L'ange répond en nommant « le Saint-Esprit », « la Puissance du Très-Haut », qu'il oppose évidemment au mot « homme » de la question précédente.

Supposons en effet, continue le R.P. Gaëchter, que Marie ait fait un vœu : le message de l'ange n'impliquait-il pas que Dieu désirait l'en dispenser ? Comment Marie aurait-elle préféré à une requête divine son vœu, qui dépendait entièrement de sa propre volonté ? Si Marie avait été liée par un vœu, elle ne l'aurait pas présenté comme un obstacle à se soumettre à l'ordre de Dieu. Au contraire, si Marie comprend qu'il s'agit

(3) *The chronology from Mary's Betrothal to the birth of Christ*, dans *Theological Studies*, 1941, p. 145 ; *Maria im Erdenleben*, Innsbruck, 1953. Le Père Gaëchter a été précédé par D. HAUGG, *Das erste biblische Marienwort*, Stuttgart, 1938, et suivi par J. AUER, *Maria und das Jungfräulichkeitsideal*, dans *Zeitschrift für Geist und Leben*, 1950, p. 411. Cf. *Geist und Leben*, 1954, p. 331. Avant le XXe siècle, aucun catholique n'a nié le vœu de Marie.

d'une chose considérée communément comme peccamineuse, sa question devient beaucoup plus intelligible. En effet, à moins d'en recevoir l'assurance explicite, elle ne pouvait aisément admettre que Dieu, dans ce cas unique, voulut l'exempter de toute faute.

D'ailleurs, comment Marie aurait-elle pu consentir à ses fiançailles si elle avait prononcé un vœu s'opposant à l'essence même du mariage ? (4). De plus un tel vœu était inouï chez les Orientaux pour lesquels écrivait saint Luc. S'il avait voulu affirmer ce vœu, il se serait exprimé plus clairement, sous peine de n'être compris par personne. Enfin, rien dans la tradition n'oblige à admettre ce vœu.

Telle est aussi la conclusion du R.P. Féret, qui, dans un article remarquable, s'est appliqué à retracer « la courbe suivie » par la littérature apocryphe « pour arriver au vœu de virginité » (5). Chez les plus anciens, Marie est présentée au temple par ses parents, sans aucune initiative de sa part. Au VIe siècle seulement, « le progrès des idées chrétiennes aidant, on estima plus honorable pour elle qu'elle ait pris de son propre chef l'initiative de sa consécration, et... d'une façon tout aussi gratuite d'ailleurs du point de vue documentaire, on lui attribua le *votum virginitatis*.... Maintenant, de quelle manière Marie et Joseph envisageaient-ils l'avenir avant l'intervention de l'ange Gabriel ? Nous ne le savons pas et ce n'est pas cela qui intéresse l'évangéliste ». — Cependant, « j'avouerai qu'étant donné ce que les textes font entrevoir de l'âme de la Vierge... j'imagine assez mal qu'elle ait d'elle-même envisagé pour sa vie une condition d'exception... Tout cela, encore une fois, plein de sens en régime chrétien — et par exemple pour Marie et Joseph après la conception virginale du Messie — n'en a guère en régime juif et avant cette conception. Il est, me semble-t-il, plus vrai et plus beau que Marie ait été, avant cette irruption de Gabriel... cette humble israélite de Galilée que le texte fait entrevoir... prête en son effacement à servir Dieu et son peuple dans les voies communes où semble l'engager la Providence ».

(4) Marie, dit le Père Gaëchter, ne pouvait connaître la distinction canonique entre droit et usage du droit.

(5) *Messianisme de l'Annonciation*, dans *Prêtre et Apôtre*, 1947, p. 37.

A partir du verset de saint Luc 1. 34, observe le R.P. Karl Rahner, « d'un point de vue purement historico-exégétique », on ne peut ni affirmer ni nier que Marie avait l'intention de renoncer pour toujours à l'usage du mariage » (6). Pour éclairer ce point, le R.P. Rahner note que la virginité chrétienne est « une réponse au royaume eschatologique de Dieu déjà venu, et non une préservation de la puissance de la sphère sexuelle éprouvée comme dangereuse ou même peccamineuse ». Aussi semble-t-il enclin à admettre que Marie jusqu'à l'Annonciation « avait envisagé simplement de contracter mariage et d'en user » — étant bien entendu que ce propos était inclus « dans la disposition absolue et sans réserve où elle était de s'en remettre à la décision souveraine... de Dieu ». Selon le R.P. Rahner, « la volonté de contracter mariage, rendue absolument dépendante, jusque dans ses dernières profondeurs, de la décision de Dieu, et la volonté de garder la virginité ont finalement la même valeur éthique ».

Nous n'examinerons que plus loin les arguments des Pères Gaëchter, Féret et Rahner (7). Présentons maintenant un témoin caractéristique de l'attitude contraire : une enfant. Sainte Catherine de Sienne, comme nous l'apprend le Bienheureux Raymond de Capoue, « se prit à considérer, et, Dieu le lui révélant, elle conclut avec certitude que la très sainte Mère de Dieu avait été la première à découvrir ce chemin des vierges et à vouer à Dieu sa virginité. Elle eut donc recours à Marie pour cette grâce. Dans sa septième année, agissant non pas comme une enfant de sept ans, mais comme une personne de soixante-dix, elle délibéra longtemps et avec maturité sur l'émission du vœu de virginité... Puis très dévotement... elle parla ainsi... : « O bienheureuse et très sainte vierge, vous avez été la première des femmes à consacrer votre virginité au Seigneur par un vœu perpétuel... » (8).

(6) *Le principe fondamental de la théologie mariale*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1954, p. 517, note 73.

(7) Voir notes 93 et s.

(8) Raymond de Capoue, *Vie de sainte Catherine de Sienne* (*Legenda major*), 1re partie, chap. 2 ; trad. par le Père Hugueny (citée dans *La Vie spirituelle*, t. 76, p. 695). Le vœu de Marie est également affirmé par saint Jean Berchmans (T. Séverin, *Saint Jean Berchmans, ses écrits*, Louvain, 1931, p. 210), et par saint Gabriel de l'Addolorata (J. Perrin, *Saint Gabriel de l'Addolorata*, Paris,

Sainte Catherine de Sienne eut souffert d'entendre nier le vœu de Marie, de même que plus d'un fidèle a été étonné à la lecture des travaux que nous avons cités : les questions posées à l'*Ami du Clergé* le prouvent (9). La gravité de ce désarroi des consciences n'échappera à personne. Peut-être pensons-nous moins à la souffrance de ceux qui l'ont suscité. Ils ont conscience — le R.P. Gaëchter l'affirmait de nouveau en 1953 (10) — d'être pleinement fidèles aux exigences du dogme. C'est en application des directives de l'encyclique « *Divino afflante Spiritu* » qu'aux prix d'efforts austères et avec une probité admirable ils s'appliquent à trouver le sens littéral de l'Ecriture. Mettre en doute le résultat de leurs travaux, n'est-ce pas implicitement contester la valeur de la méthode que l'Eglise leur indique ?

Ecoutons donc les normes précieuses que l'Eglise nous donne. « En traitant les questions qui regardent la Sainte Vierge », nous enseigne S.S. Pie XII dans l'encyclique *Ad caeli Reginam*, « que les théologiens et les prédicateurs aient soin d'éviter certaines déviations hors du droit chemin, pour ne pas tomber dans une double erreur ; qu'ils se gardent et des opinions sans fondement, excessives dans leurs expressions, et d'une étroitesse d'esprit trop bornée quand ils considèrent la dignité unique, absolument sublime et même presque divine de la Mère de Dieu, que le Docteur Angélique nous enseigne à lui reconnaître « à cause du bien infini qu'est Dieu » (11). « Du reste, sur ce point de la doctrine catholique comme sur les autres, « la norme prochaine et universelle de la vérité » est présente à tous dans le Magistère vivant de l'Eglise, que le Christ a établi « aussi pour éclairer et expliquer ce qui n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement dans le dépôt de la foi » (12).

1936, p. 87). Cf. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Cantique « Pourquoi je t'aime ».

Nous ne disons pas que ces saints ont appris le vœu de Marie par révélation privée ; nous constatons seulement qu'ils l'ont considéré comme absolument certain.

(9) *Ami du Clergé*, 1949, p. 289.

(10) *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1953, p. 487.

(11) *Somme Théol.*, 1.25.6.4.

(12) 11 oct. 1954. AAS, 1954, p. 637. Trad. d'après la *Documentation catholique*.

Treize jours plus tard, S.S. Pie XII développe cet enseignement dans un radio-message au Congrès mariologique de Rome (13). Ce document « dont la portée théologique n'échappera à personne... approfondit et complète certains passages de l'encyclique « *Humani Generis* » (14). Les recherches sérieuses qu'exige la mariologie, observe le Souverain Pontife, « ne sont pas toujours faciles ni aisées, car leur poursuite et leur achèvement se font avec le concours des disciplines « positives » et « spéculatives », qui ont chacune leurs méthodes et leurs lois propres. Le travail de recherche, même en ce qui concerne la mariologie, progressera avec d'autant plus de sécurité et de fécondité que tous garderont davantage devant les yeux ce qui, dans le domaine de la foi et des mœurs, est pour tout théologien la norme prochaine et universelle de la vérité, c'est-à-dire le saint Magistère de l'Eglise » (15). Puis le Saint-Père, parlant des sources de la doctrine catholique, affirme que l'Ancien et le Nouveau Testament sont très riches en données sur la Sainte Vierge. « Mais, ajoute-t-il, celui qui pense pouvoir pleinement définir et bien expliquer la dignité et l'élévation de la Bienheureuse Vierge par l'Ecriture Sainte seulement, celui-là s'écarte gravement de la vérité. De même, celui qui pense pouvoir bien expliquer l'Ecriture Sainte, sans tenir suffisamment compte de la Tradition catholique et du Magistère. Ici plus que partout vaut ce que nous avons dit ailleurs : la théologie positive ne peut pas être réduite à la pure science historique » (16).

« De même, continue le Pape, quand on recherche et explique les documents de la Tradition, il n'est pas permis de négliger ou de tenir peu de compte du saint Magistère, de la vie et du culte de l'Eglise, tels qu'ils se manifestent dans le cours des siècles. Parfois, en effet, les documents de l'Antiquité, quand on les considère isolément, n'apportent que peu de lumière ; mais si on les réunit et les compare à la vie liturgique de l'Eglise, à la foi, à la dévotion et à la piété du peuple chrétien

(13) AAS, 1954, p. 677.
(14) *Ephemerides Theologicae lovanienses*, chronique (non signée), 1954, p. 793.
(15) Cf. *Humani Generis*, AAS, 1950, p. 567.
(16) *Ibid.*, p. 569.

— qui sont, elles aussi, soutenues et dirigées par le même Magistère — ils deviennent de splendides témoignages de la vérité catholique. En vérité, à tous les siècles de son existence, ce n'est pas seulement quand elle enseigne et définit la foi, mais aussi dans son culte et dans les exercices de piété et de dévotion des fidèles, que l'Eglise est dirigée et gardée par l'Esprit Saint, « et dirigée infailliblement » par le même Esprit « pour connaître infailliblement les vérités révélées » (17). Aussi faut-il absolument que même les mariologues, quand ils examinent et apprécient les documents soit du passé soit du présent, gardent devant les yeux cette action incessante et toujours efficace du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'ils estimeront et exposeront exactement la valeur et la portée des paroles et des actes. C'est en observant fidèlement ces normes que la mariologie fera des progrès véritables et durables » (18).

Il était nécessaire de citer longuement ce document capital, qui constitue la meilleure introduction à notre enquête et surtout la meilleure justification de notre méthode et de nos conclusions.

Conformément à ces directives, nous indiquerons d'abord les principales attestations explicites de la Tradition en faveur du vœu de Marie. Nous signalerons ensuite les témoignages implicites et les documents moins clairs. Nous serons ainsi préparés à étudier le texte même de saint Luc. Nous pourrons alors conclure, et, pour finir, à l'exemple de saint Thomas, nous répondrons aux objections qui n'auraient pas encore été résolues (19).

(17) *Munificentissimus*, AAS, 1950, p. 769.

(18) AAS, 1954, p. 679.

(19) L'histoire de la dévotion *privée* est immense. Par amour pour Marie, saint Louis de Gonzague, à neuf ans, se consacre à Dieu corps et âme (DELPIERRE et NOCHÉ, *Saint Louis de Gonzague*, Le Puy, 1945, p. 90). Le Bienheureux Pierre Favre, le 21 novembre 1541, par respect pour la pureté de Notre-Dame-Enfant, décide de ne jamais embrasser petit garçon ou petite fille (*Mémorial*, n° 27). L'érudit Père de Torres (Turrianus) se dépense sans compter pour obtenir le maintien de la fête de la Présentation, et meurt le 21 novembre 1584. La Flandre célèbre cette fête avec un zèle extraordinaire. Cf. J. NADASI, S.J., *Annales mariani S.J.*, Rome, 1658. On lira avec fruit les Pères Louis Du Pont, Coton, Croiset, Crasset, de Galliffet, de Clorivière. Cf., SOMMERVOGEL, *Bibliographia mariana*, n° 801.



Citons d'abord celui qui, sur ce point comme sur tant d'autres, est la voix de l'Eglise, celui que tous les siècles répèteront à l'envi, saint Augustin.

La maternité de Marie, observe l'évêque d'Hippone, est agréable à Dieu parce que ce n'est pas seulement une maternité selon la chair ; c'est d'abord par son consentement libre, par son acte de foi, que Marie est mère ; elle est mère par son cœur avant de l'être par son corps. De même, raisonne saint Augustin, la virginité de Marie est agréable à Dieu parce que ce n'est pas seulement une virginité de fait, mais d'abord une virginité voulue et vouée à Dieu : « sa virginité elle aussi est d'autant plus agréable et agréée que le Christ n'a pas, par sa propre conception, prévenu et préservé ce que l'époux aurait détruit, mais que, avant sa conception, il a choisi, pour naître d'elle, cette virginité déjà consacrée à Dieu. C'est ce qu'indique la parole de Marie à l'ange qui lui annonçait un enfant : « comment, dit-elle, cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d homme ? » Ce qu'assurément elle ne dirait pas si elle n'avait auparavant consacré sa virginité à Dieu. Mais parce que les mœurs juives n'admettaient pas encore ce vœu, elle fut donnée pour épouse à un homme juste qui ne ravirait pas violemment, mais plutôt, protégerait contre les violents ce qu'elle avait déjà vouée. Et, même si elle avait seulement dit : « Comment cela se fera-t-il ? », sans ajouter « puisque je ne connais pas d'homme », sa question aurait montré qu'elle ne s'était pas mariée en vue d'user du mariage. Celle en qui le Fils de Dieu prendrait la forme d'esclave par miracle aurait pu recevoir l'ordre de demeurer vierge. Mais pour qu'elle fût un exemple pour les saintes vierges, pour qu'on ne pensât pas que celle-là seule avait dû être vierge qui avait mérité d'être mère en même temps que vierge, elle consacra sa virginité à Dieu, au moment où elle ignorait encore la conception future. Ainsi, la vie céleste serait imitée dans un corps mortel et terrestre, et cela par un vœu, non par un précepte ; par un amour de prédilection et non par obligation » (20).

(20) P. L., 40.398. Cf. P. L., 38.1097 et 1318 ; 44.420.

Comme le signale le R.P. Féret, plusieurs apocryphes reprennent la thèse de saint Augustin. Il va sans dire que ces textes n'ont aucune autorité dogmatique. Nous les signalons comme de simples témoins de la croyance commune des fidèles. On peut dire de ces récits ce que le regretté Père Dühr écrivait des apocryphes de l'Assomption : ils « n'ont nullement — comme on l'a affirmé (21) — créé cette conviction. Ils la supposent bien plutôt » (22). L'article du R.P. Féret nous autorise à ajouter que « loin de favoriser cette croyance, ils ont... gêné son essor en provoquant dans les esprits des défiances et des doutes » (23).

Quoi qu'il en soit, à la fin du VIe siècle, le Pseudo-Matthieu assure que Marie « promet à Dieu de demeurer vierge » (24). Un peu plus tard, l'évangile de la Nativité de Marie écrit : « elle-même a voué au Seigneur sa virginité » (25). Abdias de Babylone précise : « la première elle a fait vœu au Dieu tout puissant de garder la virginité » (26).

Revenons aux Pères. Marie, dit saint Bède le Vénérable, « expose avec respect ce qu'elle s'est proposée : elle a décidé de mener une vie virginale. La première entre les femmes elle a eu le zèle de se vouer à une si grande vertu » (27). Puis, vers 1100, Raoul Ardent ne parle que d'une résolution : « je me suis proposée de ne pas connaître d'homme » (28). De même son contemporain saint Anselme (29). Au contraire, Eadmer affirme que « la Vierge a mis tout son soin à se consacrer à Dieu corps et âme dans une virginité perpétuelle » (30). Rupert de Deutz insiste : « elle émet le vœu de virginité, dont elle n'avait pas d'exemple » (31). Hugues de Saint-Victor est très

(21) Cf. ZÖCKLER, art. « *Maria* », dans *Realenzyklopadie f. prot. Theologie und Kirche.*
(22) *La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu*, Paris, 1948, p. 52.
(23) *Ibid.* Cf. H. BARRÉ, dans les *Recherches de sciences religieuses*, 1939, p. 143, note 1.
(24) Cf. AMANN, art. *Apocryphes*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible.*
(25) *Ibid.*
(26) Cf. BATIFFOL, art. *Abdias*, dans le *Dictionnaire de Théol. cath.*
(27) P. L., 92.318. Cf. P. L., 94.11.
(28) P. L., 155.1362.
(29) P. L., 158.645.
(30) P. L., 159.563.
(31) P. L., 170.551.

explicite : « Que signifie : je ne connais pas d'homme ? J'ai le propos de ne pas connaître d'homme..., de garder inviolé jusqu'à la fin l'honneur de la virginité ». Hugues explique ensuite « pourquoi, après le vœu de virginité, Marie a consenti à avoir un époux » (32).

Saint Bernard est encore plus éloquent — et plus profond. Il chante l'onction du Saint-Esprit, qui seule a enseigné à Marie la virginité.

Enseignement capital, à ne jamais oublier : en dehors de l'onction du Saint-Esprit, nul ne peut avoir même l'idée d'un vœu de virginité.

« Pour moi, peu m'importe de déplaire aux hommes si je puis ainsi, comme une vierge pure, m'offrir au Christ. — O Vierge prudente, ô Vierge généreuse, qui t'a appris que Dieu chérissait la virginité ? Quelle loi, quelle prescription, quel texte de l'Ancien Testament impose, conseille ou persuade de vivre dans la chair d'une manière non charnelle et de mener dès ici-bas la vie même des anges ? Où donc, bienheureuse Vierge, avais-tu lu... que les vierges chantent un cantique nouveau que personne d'autre ne peut chanter et qu'elles suivent l'Agneau partout où il va ?... Où avais-tu entendu cette parole : « Je voudrais vous voir tous comme je suis »... Pour les vierges, ajoute saint Paul, je n'ai pas d'ordre ; c'est une invitation que je transmets, mais pour toi je ne parlerai pas de commandement, ni même de conseil ou d'exemple, seule l'onction t'instruisait de tout. La parole de Dieu, vivante et agissante, s'était constituée ton maître avant de devenir ton fils ; elle avait instruit ton esprit bien avant de revêtir ta chair » (33).

Nommons encore Arnaud de Chartres, l'ami de saint Bernard : « Elle avait choisi (la chasteté), elle l'avait vouée, et intérieurement elle avait consacré au Seigneur l'intégrité de sa chair et de son esprit (34). Peu après, Arnulphe, évêque de Lisieux († 1184) affirme le vœu de Marie, et aussi le vœu de saint Joseph après les fiançailles. Il compare ce mariage à celui de sainte Cécile, qui avait fait vœu de virginité (35).

Mais déjà Gratien avait exercé une influence décisive sur le développement ultérieur de la doctrine. Recherchant ce qui est essentiel au mariage, il avait écrit que Marie « avait fait

(32) P. L., 176.857 et s.
(33) P. L., 183.74. Cf. P. L., 183.80 et 120.
(34) P. L., 189.1727.
(35) P. L., 201.172.

vœu de virginité ». Puis il citait Augustin — ou, plus exactement, il attribuait à Augustin les lignes suivantes :

« Marie s'est proposée dans son cœur de garder le vœu de virginité, mais n'a pas prononcé de sa bouche le vœu lui-même. Elle s'est soumise à la disposition divine, en se proposant de demeurer vierge, à moins que Dieu ne lui révélât d'agir autrement. Donc, en confiant sa virginité à la disposition divine, elle a accepté l'union de la chair, non en la désirant, mais en obéissant dans l'un et l'autre cas à l'inspiration divine. Plus tard, elle enfanta un fils et prononça de ses lèvres, en même temps que son mari, ce qu'elle avait conçu dans son cœur, et l'un et l'autre demeurèrent dans la virginité » (36).

Or, Pierre Lombard reproduit presqu'intégralement ce passage de Gratien, en l'attribuant lui aussi à saint Augustin (37).

L'influence de Gratien et de Lombard sera double. D'une part, après eux, la tradition théologique unanime affirmera que Marie, avant l'Annonciation, avait fait vœu de virginité. Plus personne en chrétienté ne pourra ignorer cette vérité. D'autre part, l' « autorité » du Pseudo-Augustin induira en erreur d'innombrables docteurs. Ils enseigneront qu'avant ses fiançailles Marie n'avait voué que conditionnellement la virginité ; c'est seulement lors de ces fiançailles, disent-ils, que d'accord avec saint Joseph, elle voua absolument la virginité (38).

Telle est, vers 1160, la doctrine de Gandulphe de Bologne, et, au siècle suivant, celle de saint Antoine de Padoue († 1231) (39) et de saint Albert le Grand († 1280).

Pendant plusieurs siècles la thèse du vœu « conditionné » sera la doctrine commune des Frères Prêcheurs. Avec saint Thomas, cette doctrine fait un nouveau progrès très appréciable. Jusque-là, les théologiens étudiaient le vœu de Marie

(36) P. L., 187.1393.

(37) P. L., 192.917.

(38) Pour abréger, nous appellerons « vœu conditionné », la thèse selon laquelle le vœu fut conditionné jusqu'aux fiançailles, et absolu ensuite ; nous appellerons « vœu absolu », la thèse du vœu absolu dès avant les fiançailles.

Nous n'indiquerons pas chaque fois la référence pour les commentateurs des *Sentences* de Lombard : c'est toujours *in* 4 *Sent. dist.* 30. *a.* 2. De même pour les commentateurs de saint Thomas : c'est toujours *in* 3. *q.* 28. *a.* 4. Enfin dans les ouvrages d'exégèse, c'est *in Luc* 1. 34.

(39) Cf. B. Costa, O.F.M. Conv., *La mariologia di S. Antonio di Padova*, Padoue, 1950, p. 135.

dans le traité du mariage. Au contraire, dans la *Somme*, saint Thomas l'étudie en même temps que l'Incarnation. En quatre articles, la question 28 de la *Tertia* étudie la virginité de Marie *ante*, *in*, *post partum*, et enfin le vœu de virginité. Une fois de plus se manifeste ainsi le génie de l'ordre de la *Somme*. Le vœu de virginité est étudié en parallèle avec trois dogmes de foi. N'est-il pas, en définitive, un aspect de la virginité perpétuelle de Marie ? C'est ainsi que, grâce à saint Thomas, les théologiens vont s'habituer à le considérer. Tel est l'apport le plus précieux du Docteur Angélique. Après lui, il faut nommer Pierre la Palue († 1342), Capreolus († 1444) et Denis le Chartreux († 1471), tous partisans du vœu conditionné. Au contraire Durand de Saint-Pourçain († 1332) ne choisit pas entre vœu absolu ou conditionné. Sans doute a-t-il été influencé par la tradition franciscaine qui, dans l'ensemble, affirme le vœu absolu, malgré Gratien et Lombard. Ainsi saint Bonaventure. Ainsi Scot, qui montre la vanité de la distinction entre « absolu » et « relatif » dans le cas présent, car tout vœu est émis avec la condition implicite « s'il plaît à Dieu », condition qui ne rend pas le vœu conditionné pour autant, mais lui garde son caractère d'absolu. Scot montre aussi que ce vœu n'invalide pas le mariage. A notre point de vue, il importe de noter que Scot est substantiellement d'accord avec saint Thomas : le vœu de Marie est donc une doctrine commune dans l'Ecole. Nommons encore Jean de Bassolis († après 1313) (40).

Le développement de la dévotion à saint Joseph est pour Pierre d'Ailly († 1420) (41) et Gerson († 1429) (42) une nouvelle occasion d'affirmer le vœu de Marie. Saint Laurent Justinien († 1456) le prêche (43) ainsi que saint Bernardin de Sienne († 1444) (44). Stambachus l'enseigne lui aussi, dans son *Supplément* aux *Commentaires des Sentences* de son maître Biel († 1495).

(40) Ajouter le mss. anonyme édité par le Père Lynch, O.F.M., dans *Franciscan Studies*, 1955, p. 79, et daté par lui du milieu du XIIIe.

(41) *Tractatus de duodecim honoribus sancti Joseph.*

(42) *Considérations sur saint Joseph*, Anvers, 1706, t. III, p. 845.

(43) *Sermo in Annuntiatione.*

(44) *Sermo in visitatione* (*de septem verbis B. V.*). Saint Bernardin dépend surtout de Pierre-Jean Olivi († 1298), dont le Père Pacetti a édité *Quaestiones quattuor de Domina*, Quaracchi, 1954.

L'Eglise affirmait donc avec calme et unanimité le vœu de Marie, lorsque Calvin, puis Théodore de Béze, les Centuriateurs de Magdebourg et Pierre Martyr la rejetèrent. Se marier après avoir fait vœu de virginité était, prétendaient-ils, se moquer de Dieu et du conjoint. D'ailleurs la question de Marie à l'ange ne constituait pas un argument en faveur du vœu.

Contre cette double négation, dogmatique et exégétique, la Contre-Réforme maintint fermement l'existence du vœu et affirma, plus clairement encore que les siècles antérieurs, que la question posée à Gabriel ne pouvait rien signifier d'autre qu'une renonciation définitive à la maternité.

Toutefois, dans son *Commentaire* de saint Luc, Cajetan, seul entre tous les catholiques, explique la parole de Marie sans faire appel à une telle renonciation (45). Mais, dans son *Commentaire* de la *Somme*, Cajetan reproduit fidèlement la doctrine de saint Thomas. De même, Dominique de Soto († 1560) pour qui le vœu est absolument certain (*quam certissimum*) ; Soto s'en prend à certains esprits ennuyeux et moroses (*molestos morososque*) qui, n'admettant que ce qu'ils ont lu dans l'Ecriture, disent que ce vœu est une pure imagination. Banès († 1604) suit également saint Thomas.

Avec les Prêcheurs, la Compagnie de Jésus unanime affirme le privilège de Marie. Avec une énergie inlassable et à grand renfort d'érudition, saint Pierre Canisius défend l'honneur de Marie contre les « *ineptissimi* » qui nient son vœu (46). Saint Robert Bellarmin insiste ; sans un vœu, « la question de Marie aurait été absolument déplacée » (*ineptissima*) ; à cette question « on ne peut donner aucune autre raison qu'un vœu » (47).

Tandis que Bellarmin et Canisius, controversistes, n'ont pas à choisir entre vœu absolu ou conditionné, Suarez, Vazquez et Petau optent pour le vœu absolu. Ce dernier note que le présent « *non cognosco* » peut désigner en hébreu un futur (48).

(45) « Marie n'a pas dit : « je ne connaîtrai pas », mais « je ne connais pas » elle avait compris que les paroles de l'ange devaient s'accomplir alors... J'ai une grande raison de rechercher comment je concevrai maintenant, car jusqu'à présent je ne connais pas d'homme, c'est-à-dire : je suis vierge ». Ce commentaire est assez obscur.

(46) *De Maria Deipara Virgine incomparabili*, lib. II, cap. 14.

(47) *Quinta controversia* : *de membris Ecclesiae*, lib. II, cap. 22.

(48) *Dogmata theologica*, XIV, 4.

Georges de Rhodes pousse la thèse jusqu'à la dernière limite : « au moment même de sa Conception, Marie a aimé Dieu très ardemment et en même temps a émis ce vœu de virginité perpétuelle » (49).

Selon Salmeron et tous les grands exégétes jésuites, la question de Marie désigne un vœu absolu. Tolet réfute l'objection du futur imminent : « une telle hâte n'apparaît pas dans les paroles de l'ange ». « Une âme pieuse, dit Maldonat, a horreur à la seule pensée que la Très Sainte Vierge aurait exposé son corps au danger de corruption — ce qu'elle eût fait assurément si elle s'était mariée sans s'être au préalable liée par un vœu ». Cornelius a Lapide écrit :

« Je ne connais pas d'homme, parce que j'ai fait vœu de virginité — et c'est ce que Dieu voulait entendre, afin que par sa profession de virginité elle méritât de devenir la Mère de Dieu » (50).

Parmi les évêques de la Contre Réforme, il faut nommer saint Thomas de Villeneuve († 1552) (51), saint François de Sales (52) et Bossuet (53).

A la même époque, la Tradition séraphique est continuée par saint Laurent de Brindes († 1619) (54) et le scotiste Hickey († 1641).

Estius († 1613) dénonce l'erreur de Gratien et de Lombard, et affirme un vœu absolu : « un simple propos n'eût pas suffi pour que la Vierge très prudente prononce cette parole très prudente ». On retrouve la même doctrine chez Sylvius († 1649), si opposé d'ailleurs à l'Immaculée Conception, et chez Serry († 1738) (55), grand adversaire pourtant des excès de dévotion mariale et critique sévère des apocryphes. Billuart († 1757) note que la thèse du vœu absolu est défendue même

(49) *Disputatio unica de V. M.*, 2.5.2., Lyon, 1661.

(50) Cornelius a Lapide dit aussi que c'est par sa virginité que saint Joseph a mérité d'être l'époux de Marie (*in Matt. I*). Cf. J.-P. Oliva († 1681), *in selecta Scripturae loca commentationes*, t. VI, p. 178.

(51) *Contio* 2 *in Annuntiatione.*

(52) *Entretiens spirituels*, 19e *entretien* : « *des vertus de saint Joseph* ».

(53) *Elévations sur les mystères*, 12e *semaine*, 3e *élévation*. Cf. 1er *panégyrique de saint Joseph.*

(54) *Sermo* 13 *in Annuntiatione*, Opera omnia, Padoue, 1928, t. I, p. 137.

(55) *Exercitatio* 21, *de natura et conditione voti virginitatis a Deipara emissi.*

par d'insignes thomistes (56). Par contre saint Alphonse de Liguori reste influencé par saint Thomas (57).

Passons à notre siècle. Le R.P. Lebreton résume l'opinion commune des exégétes quand il écrit : « Dans cette parole (comment cela se fera-t-il) toute la tradition catholique a reconnu la volonté arrêtée que Marie avait de rester vierge ; et en effet cette interprétation s'impose : si elle avait eu l'intention de consommer son union avec Joseph, la question ne se posait pas » (58). « Parole étonnante, assurément, si peu en situation que bien des critiques veulent la rayer du texte », dit le R.P. Lagrange, qui ajoute : « Le résultat serait clair : il ne contiendrait plus rien de ce que saint Luc a voulu signifier ; ce serait enlever le diamant pour ne garder que la monture... Marie a voulu dire qu'étant vierge, comme l'ange le savait, elle désirait demeurer telle, ou, comme ont traduit les théologiens, qu'elle avait fait vœu de virginité et entendait le garder » (59). Ainsi, à quelques nuances près, la plupart des exégètes affirment une volonté de virginité, et reconnaissent que les théologiens voient à bon droit un vœu dans cette volonté (60). En effet, rares sont les théologiens qui ne parlent que d'un propos ; presque tous affirment un vœu (61).

Dès sa publication, l'ouvrage de Haugg a été sévèrement critiqué : « On s'étonne, écrit le R.P. Spicq, que cet auteur catholique s'efforce de montrer par les exemples de l'A.T. et les coutumes juives l'invraisemblance d'un vœu de virginité de la part de Marie et qu'il place ainsi psychologiquement et religieusement la Mère du Sauveur au niveau d'une femme ordinaire » (62). De même, l'éditeur des *Theological Studies*

(56) *Tractatus de mysteriis Christi, diss.* 1 ; *a.* 4.

(57) *Glorie di Maria, della castita di Maria.* Cf. C. DILLENSCHNEIDER, *La mariologie de saint Alph.*, Fribourg, 1934, t. II, p. 265.

(58) *La vie et l'enseignement de J.-C.*, Paris, 1931, t. I, p. 35.

(59) *L'évangile de J.-C.*, Paris, 1928, p. 18. « Pour nommer ce propos un vœu, il faut joindre à l'exégèse des considérations théologiques dont on ne nie pas ici la valeur, mais qui dépassent la simple explication du texte » (LAGRANGE, Evangile selon saint Luc).

(60) Une volonté : Prat, Valensin-Huby, Marchal, Holzmeister. — Un vœu : Knabenbauer, Buzy.

(61) Un propos : Nicolas. Un vœu : Billot, Terrien, Garrigou-Lagrange, Boyer.

(62) *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1939, p. 144. Cf. P. BENOIT, *Revue biblique*, 1939, p. 130.

insère, au bas de l'article du R. P., Gaëchter, une note rappelant la doctrine commune de l'Eglise. « On ne peut pas dire, déclare le R.P. de Aldama, que cette doctrine est librement discutée entre théologiens » (63).

M. Laurentin critique le R.P. Féret : « Ce raisonnement *a priori* minimise les possibilités de la grâce dans une âme hors pair comme celle de Marie, et aboutit à une interprétation subtile et un peu étrange du texte de Luc : En ce moment précis où je vous parle je ne connais pas d'homme et ne suis donc pas en train de concevoir ». C'est vraiment « torturer le texte » (64). Aussi, dit le R.P. Lyonnet, « L'explication la plus communément admise reste aussi la plus vraisemblable et la plus obvie. Marie... était décidée à demeurer vierge. On prétend qu'une telle décision – je ne parle pas de vœu qui serait sans doute un anachronisme — ne pouvait germer dans l'esprit d'une jeune juive d'alors. Est-il cependant si extraordinaire que, sous l'influence de la grâce, elle ait pu se sentir attirée par un idéal qui (nous le savons mieux maintenant depuis la découverte du monastère essénien de Qoumrân sur les bords de la mer Morte, à quelques kilomètres de l'endroit traditionnel où prêchera Jean-Baptiste), était à cette époque fort vivant dans certains milieux juifs, au moins parmi les hommes » (65).

Dans une étude pénétrante sur la foi d'Abraham et celle de Marie, le R.P. O' Connor observe qu'il fut demandé à Abraham de quitter son pays et la maison de son père (66). Marie dut peut-être de même quitter la maison paternelle pour être présentée au temple. Mais surtout, c'est dans un sens spirituel que Marie fut obligée de quitter la maison de son père et son propre pays pour entrer dans un ordre de choses surnaturel où la nature était nécessairement une étrangère. Car la vierge consacrée est séparée de son milieu, non pas nécessairement par l'espace, mais parce qu'elle renonce au genre de vie de ce

(63) *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, 1953, t. III (2e éd.), p. 373.

(64) *Court Traité de théologie mariale*, Paris, 1953, p. 21.

(65) *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge* (conférence donnée à l'Institut biblique, Rome, 1954).

(66) *The faith of Abraham and the faith of the Virgin Mary*, dans *The american ecclesiastical Review*, april 1955, p. 232.

milieu — et même au genre de vie ordinaire pour l'homme. Ceci, note le R.P. O' Connor, était particulièrement vrai pour Marie, qu'aucun précédent humain ne pouvait guider ni encourager — car le célibat des esséniens, sous réserve de découvertes ultérieures, n'était, à notre connaissance, qu'ascétique et pratique. Il visait à la maîtrise de soi, et à rendre possible la vie en commun. Enfin, il semble n'avoir été pratiqué que par des hommes d'un âge relativement avancé, jamais par des femmes.

Cependant d'autres recensions signalent, sans la désapprouver, la négation du vœu de virginité par les auteurs que nous avons cités (67).



C'est à la lumière d'une tradition bien représentée depuis saint Augustin et moralement unanime depuis Lombard qu'il faut maintenant examiner les documents moins explicites, et avant tout la fête liturgique de La Présentation.

Elle existait depuis le VIe siècle à Jérusalem (68). L'origine serait la consécration d'une église à la Vierge en 543. En Orient, la solennité liturgique sera « chômée et même considérée comme une des douze principales fêtes de toute l'année » (69). Evidemment, l'Eglise n'oblige pas à admettre l'historicité de La Présentation de Marie au Temple. Celle-ci n'est l'objet que d'un culte « relatif », qui, enseigne S. Pie X, « a toujours pour condition implicite la vérité du fait » (70). Ce que l'Eglise demande, c'est un culte « absolu » envers le mystère de la Présentation, c'est-à-dire de la consécration de Marie à Dieu. Mais cette consécration implique-t-elle, dans la pensée de la liturgie, le renoncement à la maternité ? C'est probable. Cependant la fête n'est qu'un témoignage implicite en faveur du vœu.

C'est seulement au XIVe siècle que la fête pénètre en Occident, sur l'initiative de Philippe de Mazières et par l'autorité de Grégoire XI. S. Pie V la supprime, mais dès 1585 Sixte-Quint

(67) Ainsi le Père BONSIRVEN, *Biblica*, 1954, p. 530.
(68) Cf. Dom CAPELLE, dans *Maria* (Du Manoir), t. I, p. 233.
(69) Cf. A. SALAVILLE, *ibid.*, p. 253.
(70) Encyclique « *Pascendi* », 8 sept. 1907, ASS, 40, p. 649.

la rétablit. Il enlève de l'oraison les mots « *post triennium* », mais maintient la mention de la Présentation au temple. Cette distinction est significative : l'Eglise ne célèbre pas ce qui est uniquement du domaine de l'histoire, mais seulement le mystère intérieur de l'oblation de Marie (71).

On peut rapprocher de cette fête les prières du Pontifical pour la consécration des Vierges, qui dès le VIIIe siècle sont placées sous la protection de Marie (72).

Mais, bien avant cette date, saint Ambroise avait donné Marie en exemple aux vierges, en même temps qu'il avait fortement affirmé que Marie communiquait le don de la virginité (73). Saint Ambroise devait d'ailleurs à saint Athanase l'essentiel de son enseignement (74). Quoi qu'il en soit, ce serait un contresens que de s'appuyer sur l'autorité de saint Ambroise pour mettre en doute le vœu de Marie, sous prétexte que l'évêque de Milan ne parle pas expressément de ce vœu. Ce serait expliquer le clair par l'obscur.

A la même époque, saint Jean Chrysostome atteste lui aussi implicitement le vœu de Marie, dont il commente ainsi la parole : « C'est précisément parce que vous ne connaissez pas d'homme, ô Vierge, que cela se fera. Ce qui semblait un obstacle devient une préparation, non que le mariage soit mauvais, mais parce que la virginité est meilleure » (75).

Dans un sermon de saint Sophrone, Marie fait également à l'ange l'éloge de la virginité. Rendue d'ailleurs prudente par l'exemple d'Eve, elle hésite à croire l'ange, précisément parce qu'il annonce à une vierge qu'elle sera mère (76). Saint André de Crète insiste également sur la prudence de Marie qui demande si, seule entre les femmes elle demeurera vierge tout en devenant mère (77). Cependant ni saint Sophrone ni saint André ne parlent d'un vœu, pas plus que saint Jean

(71) Cf. la Rénovation des promesses cléricales, instituée par M. Olier le 21 novembre 1650.

(72) Cf. René Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine.*

(73) P. L., 16.319 et s.

(74) Cf. M. Aubineau, « Les écrits de saint Athanase sur la virginité », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1955, p. 140.

(75) P. G., 54.416 (trad. Thiriot, *L'Evangile médité...*, t. I, p. 143).

(76) P. G., 87.3257.

(77) P. G., 97.908.

Damascène (78). Mais si le mot n'est pas exprimé, comment contester que la réalité soit affirmée ?

Quelques Pères latins ne sont également que des témoins implicites du vœu. Ainsi saint Odilon de Cluny (79), Radbode évêque de Noyon (80), saint Yves de Chartres (81), le Vénérable Hildebert (82), le Vénérable Godefroy (83), saint Bruno d'Asti (84), Abélard (85).

***

Cette étude de la tradition nous a préparés à l'exégèse de saint Luc (86). Au moment de l'Annonciation, Marie est « *desponsata* ». Il semble bien que ἐμνηστευμένη ne signifie pas « fiancée » mais « mariée » (87). A la différence de saint Matthieu, saint Luc ne distingue pas entre fiançailles et mariage. Marie est donc à la fois vierge et mariée — ce que saint Luc expliquera en rapportant la question par laquelle Marie rappelle à l'ange son vœu. Mais n'anticipons pas. Le salut Χαῖρε, messianique, trouble la Vierge très prudente qui ne veut pas se laisser tromper par Satan déguisé en ange de lumière (88). Mais bientôt Marie discerne le « bon esprit » et écoute dans la paix la parole de Dieu : « Voici que vous concevrez ». Marie ne doute pas un instant que cette Parole doive s'accomplir ; de toute son âme elle veut cet accomplissement. Mais elle ne sait pas comment cette volonté de Dieu se conciliera avec cette autre volonté également certaine : Dieu lui a inspiré de consacrer sa virginité. Les dons de Dieu sont sans repentance, Dieu qui l'a appelé à un mariage spirituel ne se contredira pas, Marie le sait. L'ange révèle alors comment se concilieront ces

(78) P. G., 94.1159.
(79) P. L., 142.1003.
(80) P. L., 150.1529.
(81) P. L., 162.586.
(82) P. L., 171.606.
(83) P. L., 174.756.
(84) P. L., 165.342.
(85) P. L., 188.382.
(86) Cf. B. Brodman, OFM, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk* 1, 34 *in der Auseinandersetzung von heute*, dans *Antonianum*, 1955, p. 17.
(87) Cf. C. Lattey, *Ad virginem desponsatam*, dans *Verbum Domini*, 1952, p. 30.
(88) Cf. 2 Cor. 11.3.

deux volontés de Dieu, virginité et maternité. Marie se soumet dans la foi. Depuis longtemps elle avait dit oui à Dieu qui l'appelait à être son Epouse ; maintenant elle dit oui à Dieu qui veut être son Enfant, et adore le Verbe fait chair en elle.

***

Au terme de cette enquête, une première conclusion s'impose : Marie avait consacré sa virginité à Dieu avant l'Annonciation. C'est une doctrine « commune », unanimement admise dans l'Eglise, et attestée bien avant que l'Assomption fut explicitement professée. Saint Augustin précède de deux siècles Theoteknos de Livias (89). A la différence de l'Immaculée Conception, cette affirmation n'a jamais fait l'objet de controverses dans l'Eglise catholique. Nous pouvons reprendre au sujet du vœu de Marie l'argumentation développée par le R.P. Balic à propos de la mort de Marie : Si Marie n'avait pas fait ce vœu, « comment le Saint Esprit... pouvait-il permettre que l'Eglise presqu'entière se trompât pendant tant de siècles ? » (90). Le vœu de Marie est donc une vérité « certaine », une conséquence et un aspect du dogme de la virginité perpétuelle. Sans cette consécration, Marie pourrait-elle être dite « *semper virgo* » ? Et Jésus pourrait-il être dit, dans toute la force du terme, « *natus ex Maria virgine* » ? Cette thèse ne nous paraît donc pas libre.

Cette première conclusion, de soi, n'implique pas nécessairement que la question « comment cela se fera-t-il ? » signifie ce vœu. Car il n'est pas impossible que, par accident, une exégèse fausse soit pour la tradition l'occasion d'affirmer une vérité (91). D'ailleurs la tradition ne s'appuie pas uniquement sur ce texte pour affirmer le vœu : elle le revendique aussi comme étant exigé par la sublime dignité de la Mère de Dieu, modèle des vierges. Cependant, en fait, tous les docteurs

(89) Le plus ancien témoin catholique de l'Assomption. Cf. A. Wenger, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris, 1955.

(90) *De proclamato Assumptionis dogmate*, dans *Antonianum*, 1951, p. 9.

(91) Cf. « *ipsa* conteret caput tuum » pour l'Immaculée Conception ; « *in quo* omnes peccaverunt » pour le péché originel.

s'accordent à voir dans la question de Marie l'affirmation de ce vœu. Cet accord constitue-t-il une interprétation authentique de ce texte, interprétation dont il ne serait pas permis de s'écarter ? Cela nous paraît au moins très probable.

Mais, même s'il en est bien ainsi, il n'est pas nécessaire que l'exégèse, suivant la méthode de l'encyclique « *Divino afflante Spiritu* » puisse prouver par elle seule que tel est bien le sens littéral du texte (92). Il suffit que l'exégèse montre que cette interprétation n'est nullement exclue. Il semble que même l'exégèse la plus sévère puisse aller plus loin, et noter des indices favorables au propos de virginité (93).

***

Avant d'achever, nous devons encore répondre à quelques objections. Nous les grouperons sous trois chefs : objections du point de vue de Dieu, de celui de Marie et de celui de l'Eglise.

Dieu, dit-on, ne pouvait suggérer un vœu de virginité, car, jusque dans les grâces qu'il accorde, Dieu tient compte du milieu social. On a vu déjà que des découvertes récentes modifient peut-être notre connaissance de ce milieu. Mais surtout, l'Esprit souffle où il veut », et « rien n'est impossible à Dieu ». C'est « *ex familiari instinctu Spiritus Sancti* » (94) que Marie a voué sa virginité. L'archéologie et la sociologie ne doivent pas faire oublier l'onction du Saint Esprit.

Ajoutons que la notion religieuse de consécration nous paraît beaucoup plus vraisemblable que l'idée « laique » de propos, ou de résolution.

Mais, dit-on, les lecteurs de saint Luc ne pouvaient soupçonner que ce texte fît allusion à un vœu. L'encyclique « *Sacra Virginitas* » répond, en s'appuyant sur le témoignage de saint Luc : « certainement depuis les temps apostoliques cette vertu se développe et fleurit dans le jardin de l'Eglise. Lorsque dans

(92) Cf. le message au congrès de mariologie, cité ci-dessus, note 13.
(93) Nous disons : il semble, et entendons bien respecter la liberté d'une opinion différente.
(94) Saint Thomas, 3.29.1.1.

les *Actes des Apôtres* (95) il est écrit que les quatre filles du diacre Philippe étaient vierges, c'est pour signifier assurément leur état de vie plutôt que leur jeunesse » (96). Il est très probable qu'à Corinthe des époux étaient décidés à garder la virginité dans le mariage (97).

Mais, dit-on, du moins, l'idéal de la virginité n'a commencé qu'avec le Christ. Pétition de principe. Si Jésus a pu, en prévision de ses propres mérites, donner à sa Mère le privilège de l'Immaculée Conception, pourquoi ne pouvait-il pas l'appeler à consacrer sa virginité ?

On peut insister. Exempte de toute concupiscence, pourquoi la Vierge immaculée aurait-elle renoncé aux droits du mariage ? C'est oublier que si Marie est sans péché, c'est grâce à une Rédemption prévenante. Celle-ci ne lui a été accordée que pour lui permettre de s'unir plus étroitement au Rédempteur. La consécration de la virginité est le fruit de l'Immaculée Conception, qui est une vocation au sacrifice. D'ailleurs, même pour les créatures conçues dans le péché, cette consécration n'est pas d'abord une précaution contre le mal, mais une réponse à l'amour prévenant de Dieu.

Aussi ne peut-on pas dire que le vœu de Marie dépendait de sa seule volonté, en sorte qu'il lui était loisible d'y renoncer lorsqu'elle entendait le message de l'ange. En fait, avant d'être le fruit de son libre consentement, ce vœu était l'œuvre d'une initiative gratuite de la grâce divine. Or les dons de Dieu sont sans repentance. Comment Marie pouvait-elle admettre que Dieu la dispensât de ce vœu, lui demandât de renoncer au mariage spirituel que lui-même avait voulu ? Marie ne pouvait certes pas prendre la décision de renoncer à son vœu, même en entendant l'ange lui annoncer que Dieu voulait qu'elle soit mère. « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni ».

Mais, dit-on, Marie n'aspirait qu'à mener une vie commune, effacée, oubliée ; elle avait horreur de se singulariser. Cela est vrai. Mais l'effacement n'est pas la médiocrité. Saint Jean Berchmans, sainte Thérèse de Lisieux, et Marie bien plus

(95) Actes, 21.9.
(96) AAS, 1954, p. 162.
(97) Cf. 1 Cor. 7. 36-38.

qu'eux, ont su ne pas les confondre. Jésus nous a ordonné de ne pas faire le bien pour être vu des hommes mais nous a dit aussi — c'est le verset précédent — : « vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (98).

Mais précisément, dira-t-on, en quoi consiste la perfection ? La volonté de contracter mariage, rendue absolument dépendante, jusque dans ses dernières profondeurs, de la décision de Dieu, et la volonté de garder la virginité n'ont elles pas finalement la même valeur morale ? Cette distinction n'est pas adéquate. Il est clair qu'il n'y a de sainteté que dans la soumission à Dieu. Ceci dit, une attitude de disponibilité, d'expectative, d'indifférence, peut avoir la même valeur morale qu'un vœu de virginité en ce sens que dans les deux cas il y a parfaite soumission à Dieu. Mais qui ne voit que le vœu suppose, en plus, la parfaite correspondance à des grâces de choix, donc en fait un degré de sainteté et d'union à Dieu bien supérieurs à celui de l'âme qui attend encore de connaître la volonté de Dieu. Il ne faut pas confondre la morale et la sainteté, réduire la seconde à la première.

Peut-être fera-t-on remarquer que ces considérations nous éloignent de l'exégèse. La question de Marie, dira-t-on, s'explique parfaitement si elle avait contracté des fiançailles ordinaires. Marie demande à l'ange s'il n'y a pour elle aucune faute dans ce que des milieux stricts estiment ne pas être permis. Il est aisé de répondre à cette objection. Ou bien Marie avait reconnu que l'ange parlait au nom de Dieu — et alors il était clair que Dieu ne voyait aucune faute dans la dérogation à une tradition humaine ; interroger l'ange eût été superflu, puéril ; c'eût été le signe d'un manque de clairvoyance. Ou bien au contraire Marie a soupçonné, à travers cette demande suspecte, Satan déguisé en ange de lumière. Comment la Vierge très prudente eût-elle consenti à l'interroger ? On sait où les discussions avec le Serpent ont mené Eve.

(98) Cf. Matt., 5.48 et 6.1. — La bulle « *Munificentissimus* » (AAS, 1950, p. 767) rappelle la règle professée par Suarez : « les mystères de grâce opérés par Dieu dans la Vierge ne doivent pas se mesurer aux règles ordinaires mais à la Toute-Puissance divine, étant supposée la convenance de ce dont il s'agit et que cela ne soit pas en contradiction avec les Saintes Ecritures » (in 3.27.2, dist. 3 sect. 5, n. 31 ; trad. Doc. cath.).

On pourrait encore attaquer notre principal argument, l'unanimité de la tradition. Cette unanimité, pourrait-on dire, ne prouve rien, car c'est par un anachronisme inconscient que saint Ambroise, et tous les Pères à sa suite, se représentent Marie comme une des vierges chrétiennes vivant dans le cloître. On pourrait aussi bien opposer cette objection au dogme de la virginité *post partum.* Parce que cette objection anéantit l'argument de tradition, elle se détruit elle-même. La tradition unanime ne peut pas se tromper.

Une dernière objection peut être tirée du silence relatif du Magistère, qui n'a guère précisé le sens de la fête du 21 novembre. De même l'encyclique « *Sacra Virginitas* » ne parle pas explicitement du vœu de virginité, mais donne seulement longuement Marie en exemple aux vierges (99). Cette discrétion du Magistère ne diminue en rien la valeur de la tradition. Jusqu'en 1950, la liturgie n'affirmait pas explicitement l'Assomption corporelle de Marie, et la première encyclique qui y ait fait allusion est « *Mystici Corporis Christi* », en 1943.

Aussi l'affirmons-nous avec action de grâces : c'est l'Esprit Saint qui appela Marie, bien avant l'Annonciation, à consacrer à Dieu sa virginité. C'est aussi l'Esprit Saint qui pousse toutes les générations à proclamer bienheureuse Celle pour qui le Tout-Puissant fit des merveilles : Il regarda avec amour l'humilité, c'est-à-dire la stérilité apparente de la Servante qui avait répondu corps et âme à l'amour de Iahvé son Sauveur.

Enghien, Belgique.

Bernard LEURENT, S. J.

(99) AAS, 1954, p. 187.

LA PENSÉE MARIALE DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

A notre connaissance, la pensée mariale de Hugues de Saint-Victor n'a jamais été étudiée pour elle-même (1). Au vrai, elle est dispersée dans l'œuvre du grand Victorin, et n'occupe pas la place qu'on aimerait lui voir attribuer dans son œuvre maîtresse, le *de Sacramentis christianae fidei tractatus* (2).

Cet ouvrage de Hugues, le dernier en date de sa carrière, est en définitive un grandiose traité de l'Eglise, où nous voyons celle-ci commencer avec l'élection du peuple hébreu et même avec l'élévation de l'humanité à l'état de grâce, et finir sur terre au moment de la consommation, pour se continuer au Ciel dans la gloire. D'autre part, le *De Sacramentis* est, à sa façon, un témoin du caractère polyvalent du génie hugonien. Les tendances de Hugues peuvent se composer, dans ses différents ouvrages en proportions diverses, on les aperçoit cependant sous les différents aspects de son œuvre. Hugues de Saint-Victor reste systématique dans sa mystique, et il est mystique dans ses travaux de doctrine sacrée. Comme l'on constate le glissement d'*Ecclesia* à *anima* dans le *de arca morali* (3), et le glissement de *Maria* à *anima* dans l'*Egredietur* (4) et d'autres textes, on eût pu s'attendre, quelque part dans le *de Sacramentis*, à un glissement d'*Ecclesia* à *Maria* comme dans le *Canticum pro Assumptione* (5). Il n'en est rien. Et même, lorsque l'on en vient à l'étude de la structure de l'Eglise et à la définition des membres de l'Eglise, aucune place spéciale n'est faite à la Vierge, bien que la caractéristique donnée du membre du Christ soit la participation de l'Esprit du Christ (6). De plus, la page magistrale sur la médiation du Christ ne se double pas d'une page sur la médiation de la Vierge. Enfin, dans les derniers développements de

(1) Sur la pensée mariale des Victorins en général, quelques bonnes pages de A. SAGE dans H. Du Manoir, *Maria*, t. II, 1952. La doctrine et le culte de Marie dans la famille augustinienne, p. 686-693. — Une demi-colonne est consacrée à la doctrine mariale de Hugues par Mgr. Vernet, D.T.C., **7**, 1re p., 279-280.

(2) P. L., **176**, 173-617.

(3) P. L., **176**, 618-681.

(4) Texte inédit donné plus loin.

(5) Cf. P. L., **177**, 1211 A, mais ici le passage se fait de *Maria* à *Ecclesia* et non d'*Ecclesia* à *Maria*.

(6) P. L., **176**, 417.

l'ouvrage sur l'*innovatio mundi*, le silence est gardé sur la glorification de Marie. Hugues parle de la Sainte Vierge à propos de l'article du Credo : *conceptus est de Spiritu Sancto* (7). A ce moment, où ne faisait que poindre la théologie systématique, l'heure n'était pas venue de l'incorporation d'un traité marial à un traité théologique.

***

Il ne suit pas que l'œuvre hugonienne ne contienne pas de pensée mariale. On la trouve principalement dans les ouvrages suivants :

Explanatio in Canticum Beatae Mariae, autrement dit *Super Magnificat*. P.L., **175**, 414-432.

De Beatae Mariae Virginitate. P.L., **176**, 857-876.

Collatio III[a] *de Verbo Incarnato*. P. L., **177**, 320-324.

De Assumptione Beatae Mariae Sermo, autrement dit : *Canticum pro Assumptione*. P.L., **177**, 1209-1222.

Texte « *Egredietur virga de radice Jesse* », inédit donné plus loin.

Texte « *Maria porta* », inédit donné plus loin.

C'est à peine s'il est besoin d'ajouter trois fragments des *Miscellanea*, dont le contenu proprement marial est de poids infime :

1, 81 (= L.I., Tit. 81) *De eo quod scriptum est : Cum esset Jesus annorum duodecim*. P.L., **177**, 516A-517 B.

1, 82 *De nuptiis factis in Cana Galilee et de hydriarum typo*. P.L., **177**, 517B-518B.

1, 88 *Mysterium de purificatione Mariae — Senectus Simeonis defectus*. P.L., **177**, 520A.

Nous n'avons évidemment pas à faire état des titres de *Miscellanea* dont l'auteur est autre que Hugues ou dont l'authenticité reste douteuse. Nous laissons donc de côté les fragments ricardiens :

6, 14 *De tribus supplicationibus*. P.L., **177**, 817D-819A (8).

6, 27 *Quod multiplici ratione Maria dicatur virga*. P.L., **177**, 826C-827C (8).

6, 28 *De matre et puero in Egyptum profugis* (8). P.L., **177**, 827C-830A ;

et aussi les sentences de saint Bernard :

6, 134-135 *Auctor mirabilium — Tria nobis* (9). P.L., **177**, 862 CD, cf., P.L., **184**, 1144 ;

(7) *De Sacr.*, L. II, P. I, c. 8, P. L., **176**, 391-393.

(8) Cf. J. Chatillon, « Autour des Miscellanea », *Rev. Asc. et myst.*, **25**, 1949, 299-305.

(9) D'après Dom J. Leclerc, cf. R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, 1953, p. 154. Cf. J. Chatillon, *Chronique*, dans *Revue du moyen-âge latin*, **8**, 1952, p. 151.

et encore les fragments de Nicolas de Clairvaux (10) :

5, 44 *De B. M. V. praeconiis.* P.L., **177**, 770D-772B. Cf. P.L., **144**, 736-740 ;

ou du Pseudo-Abdon de Saint-Germain (11) :

5, 125 *De Assumptione.* P.L., **177**, 807C-808 B.

De même, nous ne nous appuyons pas sur des pièces d'authencitité mal définie :

3, 110 *De Incarnatione Verbi.* P.L., **177**, 692 AC.
6, 24 *De praeparamentis ad Purificationem*, **177**, 824B-825A.
7, 54 *De quadruplici purificatione*, **177**, 896 A-C.

Nous croyons d'ailleurs qu'en certains cas, les précisions sont bien difficiles, et qu'en particulier, étant donné l'influence réciproque de saint Bernard et de Hugues, et la dépendance très étroite de Richard par rapport à Hugues sur plusieurs points, il n'apparaît guère possible de déterminer avec certitude l'authenticité de certains fragments très courts. Faut-il référer le tout petit fragment 3, 36 *De virga et flore moraliter.* P.L., **177**, 656D-657A, à l'*Egredietur* de Hugues ou au *De comparatione Christi ad florem.* P.L., **196**, 1031-1032, de Richard ?

Il peut y avoir certes d'autres fragments à ajouter à l'avoir de Hugues. Mais nous ne pensons pas que sa pensée mariale s'en trouve substantiellement modifiée.



Les textes, certainement authentiques (12), sont, comme il arrive pour plusieurs ouvrages de Hugues, des textes de circonstances. Nous avons dit ailleurs (13) la place que tiennent dans son œuvre la mise par écrit de conférences données à Saint-Victor, et d'autre part, la littérature épistolaire. C'est précisément une lettre, une lettre de réponse à des questions posées, que le *de B. Mariae virginitate* « Sancto pontifici G. Hugo beatitudinis servus ». L'*Explanatio in canticum B. Mariae* répond aussi à une requête : « quamvis ipsi poposceritis », dit le Prologue. Le Prologue du *de Assumptione Beatae Mariae* — Accipe charissime frater — nous apprend que Hugues, par son envoi, veut

(10) Cf. H. Barre, dans *Etudes mariales*, A, 1949, p. 84, n° 80.
(11) Cf. H. Barre, dans *Etudes mariales*, **7**, 1949, p. 84, n° 80.
(12) Cf. notre Introduction à *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (à paraître) Ch. I, L'œuvre. Les trois premiers se trouvent à la fois dans l'Index de *Merton College* 49 (reproduisant une table des matières établie peu après la mort de Hugues et publié par J. de Ghellinck, *Rech. de sc. rel.*, 1910, p. 270 et s.), et dans le ms. *Maz.* 717, codex absolument pur au point de vue hugonien (il n'y a pas lieu d'hésiter sur l'attribution à Hugues du « *Super Magnificat* »). Pour l'authenticité des deux derniers textes, v. plus loin.
(13) *Ibid.*

satisfaire au désir d'un moine dont le monastère était consacré à la Sainte Vierge. Mais il n'est pas exclu que le texte envoyé soit un sermon préalablement prononcé : « verba ista, charissimi... », tout de même que l'*Egredietur*. Par contre, la *Collatio tertia* de *Verbo Incarnato* n'a pas ce caractère personnel.

Il serait utile de fixer une chronologie de ces différents textes. Mais il faut y renoncer, les points de repère étant trop peu nombreux (14).

Du moins n'est-il pas sans intérêt d'apercevoir, dans son œuvre mariale, la diversité du génie de Hugues. Dans le *de B. Mariae virginitate*, le dialecticien, en laissant place parfois à l'interprète de l'Ecriture, argumente pour établir successivement que le consentement de la Vierge à son mariage n'a pas fait subir de modification à son propos de garder la virginité (ch. I), que sainte Marie toujours vierge a conçu du Saint-Esprit le Fils unique du Père Très-Haut, le Christ Homme-Dieu (ch. II), que la Vierge a enfanté le Christ sans douleur et sans dommage pour sa virginité (ch. III) : après quoi, Hugues revient à l'objet de sa consultation, étudie l'essence du mariage et se demande s'il peut être contracté sans consentement à l'union charnelle.

La *Collatio III^a* est une page théologique nourrie de commentaire scripturaires. Dans l'*Explanatio in Cantic. B.M.*, c'est l'exégète qui parle. Il ne fait pas usage, pour l'interprétation, de la connaissance élémentaire qu'il pouvait avoir du grec et n'en appelle jamais au texte original (tandis que dans l'*In Hierarchiam coelestem*, il corrige parfois, peut-être grâce à un commentaire intermédiaire, le texte de Scot Erigène) ? Il n'utilise pas davantage sa connaissance de l'hébreu (comme il le fait dans plusieurs commentaires de l'A.T.). Sans évoquer les sémitismes sous-jacents au texte latin, il poursuit son ample commentaire de *lector sacer* et d'*homo interior*. Il ne retient pas le parallélisme des deux premiers versets, mais s'attarde à la distinction entre *anima* et *spiritus*. Pour lui, c'est bien l'*humilité* de Marie sa servante que Dieu a regardée, et il propose des développements riches de signification spirituelle sur l'humilité et l'humiliation, sur les regards de Dieu, sur les « états de service ». La mention de « ceux qui craignent Dieu » évoque tout naturellement le schéma des quatre craintes qui court à travers son œuvre et que l'on retrouve aussi bien dans le *De Sacramentis* que dans le *De Contemplatione*.

Si un souffle mystique parcourt le *Super Magnificat*, le *Canticum pro Assumptione* en est soulevé du commencement à la fin. C'est encore d'exégèse, si l'on veut, qu'il s'agit, mais de l'exégèse enflammée de quelques versets du Cantique des Cantiques. Le lyrisme fervent de Hugues est d'une coulée abondante, encore qu'il tienne à s'excuser d'être insuffisant à la tâche « Multa autem sunt, quae super his adhuc dici habuissent. Sed nos inopes sumus, et coarctamus scientia et sermone, nec sufficere possumus rebus tam immensis, et a nostra virtute tam sublimibus » (**177**, 1218D-1219A).

(14) Cf. *op. cit.*, ch. II, Chronologie.

C'est encore à la littérature spirituelle de l'*homo interior* que ressortissent l'*Egredietur* et le *Maria porta*, où s'entremêlent les textes scripturaires et les considérations ascétiques et mystiques.

Dans ces pages, comme dans le texte précédent, ce qui domine, c'est la prose rythmique et rimée, et le développement par évocation d'images et association verbale ou par interprétation de symboles ; dans les premiers textes, c'est le style dialectique ou l'exposition didactique, encore que Hugues ne s'asservisse pas rigoureusement dans une œuvre donnée, à un genre ni à un style. Toujours est-il qu'ici et là, c'est la pensée mariale que nous atteignons, et c'est elle que nous voudrions présenter.

Pour le faire, nous pourrions l'insérer dans des cadres de mariologie contemporaine, et nous demander quelles réponses on peut tirer de l'œuvre hugonienne, relativement aux questions de l'Immaculée Conception, de la médiation, de la corédemption, etc. Mais ce procédé a l'inconvénient de faire illusion et de sembler attribuer à Hugues une problématique qui lui fut étrangère. Nous préférons rattacher nos réflexions à des thèmes hugoniens : Maria, Mater Dei, perpetua Virgo, conjux Joseph — Maria gratia plena et tota pulchra — Maria assumpta — Maria Christo sociata — Maria, anima, Ecclesia — Maria porta. Chemin faisant, nous nous demanderons quelle est la position de Hugues par rapport aux problèmes modernes.



Maria, Mater Dei, perpetua Virgo, conjux Joseph.

Dans le *De B. M. Virginitate*, la doctrine soutenue par Hugues est celle-là même que défendait, dans son *De partu B.M. Virginis*, Paschase Radbert contre Ratramne, c'est-à-dire le maintien de l'intégrité virginale dans la conception et l'enfantement de Marie.

C'est cette doctrine que l'on retrouve dans le « *De Sacramentis* », où Hugues a surtout l'intention d'expliquer que c'est du Saint-Esprit que la Vierge a conçu :

« Concepit ergo Maria de Spiritu sancto, non quod de substantia Spiritus sancti semen partus acceperit, sed quia per amorem et operationem Spiritus sancti, ex carne virginis divino partui natura substantiam ministravit. Nam quia in corde ejus amor Spiritus sancti singulariter ardebat, ideo in carne ejus virtus Spiritus sancti mirabilia faciebat. Cujus dilectio in corde illius non suscepit socium, ejus operatio in carne illius non habebat exemplum (**176**, 393 B).

Belle variante sur le thème « prius in mente quam in corpore concepit ».

Mais on peut se demander si, sur un point, Hugues n'a pas changé d'avis. Tandis que le *De B. M. virginitate* affirme que la Vierge s'engagea à garder la virginité, étant enfant, la *Summa Sententiarum*, en

appelant à l'autorité de saint Augustin, prétend que Marie ne fit pas, avant son mariage, vœu de virginité, mais s'en remit à Dieu, durant son adolescence, pour l'état de continence ou celui de mariage qui devait être le sien « Verisimile est igitur quod ab adolescentia se Deo totam commiserat parata sive ad nubendum sive ad continendum, quemadmodum Deum velle cognosceret » (15).

Que Hugues ait modifié son opinion, il n'y a rien d'impossible à cela *a priori*. *Dum vivitur, semper quaeritur*, a-t-il dit lui-même. D'autre part, on ne peut expliquer le *Summa Sententiarum* sans Hugues ; elle correspond, croyons-nous, au premier état de son enseignement de divinitas. Mais il est non moins certain que Hugues n'est pas l'auteur de la *Summa*, telle qu'elle nous est parvenue, cet honneur pouvant revenir principalement à Othon de Lucques. Or, sur le point qui nous occupe, rien n'indique qu'il faille considérer Hugues — et non pas ses disciples ou successeurs — comme responsable du texte en question.

Du moins la pensée hugonienne du *De B. M. Virginis* est clairement et fortement exprimée. Commentant le « quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco ? », Hugues précise : la Vierge n'a pas dit : « je n'ai pas connu d'homme » ; cela n'aurait pas d'intérêt pour sa virginité future ; mais elle a dit : « je ne connais pas d'homme » ; ce qui indique son propos de garder la virginité sans limite de temps. Ainsi de quelqu'un qui refuse de goûter un verre en disant : « je ne bois pas de vin » ; il a fait le vœu de n'y jamais goûter. Ainsi du « nazir » qui garde ses cheveux : il a fait le vœu de ne jamais les couper.

« Non utique dixit : Virum non cognovi, sed virum non cognosco. Quomodo, inquit, fiet istud ? virum non cognosco, et dicor filium paritura ; quomodo ergo fiet istud, ut filium pariam, et virum non cognoscam : quia virum non cognosco. Quid est : virum non cognosco ? Propositum habeo virum non cognoscere ; propositum habeo virginitatis decus usque in finem inviolatum conservare. Quomodo si dixerit quis : Vinum non bibo, non possum hunc calicem gustare : hoc est quia in voto habeo vinum non bibere, non possum gustare calicem istum. Et sicut dictum est : Nazaraei comam non incidunt, hoc est, votum habent comam non incidendi ; sic dictum est : virum non cognosco » (16).

En expliquant la suite du texte de saint Luc « Spiritus sanctus superveniet in te... », Hugues montre comment se concilient le vœu de virginité et la promesse de divine maternité. Il laisse d'abord sa prose chanter devant le mystère :

« Concipies filium non e viro,
  sed de Spiritu Sancto.
Promissio quidem mea implebitur ;
  sed tamen propositum tuum non violabitur.
Tu vovisti virum te non cognituram ;
  et ego praedico filium te parituram » (**176**, 866 B).

(15) *Tract.*, VII. C. 12 ; P. L., **176**, 163 B.
(16) **176**, 866 A.

Puis il précise qu'ici nature et raison sont dépassées.

« Non enim possibilitas naturae hic sufficit, aut ratio humana id comprehendit, ut pariat virgo, intacta filium generet, et sine opera carnis caro procedat ex carne » (*ibid.*).

Il s'agit de l'opération du Saint-Esprit et de l'intervention de la vertu du Très-Haut.

« Noli propter propositum de promissione diffidere,
quia Spiritus Sanctus superveniet in te.
Noli propter promissionem de proposito formidare,
quia virtus Altissimi obumbrabit tibi » (866C).

Hugues pense que la Vierge était fiancée, et non pas mariée, lorsque l'ange lui fut envoyé (867 A). Mais aussitôt la discussion reprend : fiancée, la Vierge a pu rester fidèle à son vœu de virginité ; épouse, n'y a-t-elle pas dérogé ? Que Marie, répond Hugues, en soit venue à consentir à un commerce charnel, après avoir eu l'assurance de l'enfantement céleste, c'est absolument impensable (867 A).

« Desponsata ergo erat, et conjux erat, et vera virgo erat, et virginitatis propositum non reliquerat » (867 B).

La diatribe continue et l'objection redouble : comme la stérilité était maudite par la loi, la Vierge n'avait pas à faire vœu de virginité, ou si elle voulait rester toujours vierge, elle n'avait pas à se marier (867 D).

Pour justifier la virginité de Marie, Hugues remarque qu'en soi, la fécondité charnelle n'est pas méritoire, ni la stérilité blâmable, mais que bénédiction ou malédiction de l'une ou de l'autre eurent un rôle providentiel à jouer dans le plan divin. A l'origine de l'humanité, la fécondité fut bénie pour que fût favorisée la propagation de la race humaine ; au temps où Israël était le peuple de Dieu, la stérilité fut maudite comme obstacle à la multiplication des fidèles ; quand vint le temps où Dieu devait être honoré par tous les peuples, la virginité fut bénie, comme l'instrument de dégagement du charnel (869 AB). Marie est le type de cette participation à la vie angélique.

« Non ergo culpanda est virgo Maria, nec accusanda de contemptu legis, in qua sterilitas maledicitur, imo sola singulariter laudanda, quae prima legis verba non carnaliter sapienda considerans, elegit in terra abjectio plebis fieri et opprobrium hominum, ut per munditiam integritatis in coelo fieret socia angelorum. Et pulchre prima inter feminas virgo Maria pro amore castitatis maledictum legis in carne sua pro nobis suscipiens a maledicto legis liberavit. Unde merito ei soli datum est, ut filium pareret et virgo permaneret, ut quia prima fecunditati carnis virginitatem sponte praetulit, nunc et fecunda sit carne et integra virginitate » (869 C).

Pour justifier le mariage de Marie et Joseph, Hugues soulève deux hypothèses : ou bien d'accord avec Joseph, Marie voulait garder secret son vœu de virginité ; ou bien, dans l'hypothèse où Joseph ignorait ce vœu, Marie et Joseph tenaient à obéir à leurs parents qui leur de-

mandaient le mariage, et la confiance absolue que Marie mettait en son Dieu la rendait certaine que rien dans ce mariage ne s'opposerait à l'accomplissement de son vœu (869 D).

Et voici en guise de conclusion, la grandiose évocation de la foi et de l'obéissance d'Abraham. Abraham, assuré d'être le père d'un grand peuple et cependant devant immoler son fils unique, croit en Dieu et lui obéit. Marie, ayant à obéir à ses parents et à garder son vœu de virginité, croit en Dieu et s'en remet à sa protection (870 AB).

Ainsi se présente la conception virginale de Marie. Toute conception est œuvre d'amour (871). Mais plus que toute autre, la conception de Marie. Si le Christ a été conçu, c'est à cause de l'amour de Marie, à cause de l'amour du Saint-Esprit. Prend place ici le développement sur la conception virginale et l'amour virginal qui devait être retenu par le *de Sacramentis* cf. **176**, 872 AB = **176**, 393 B). Ici et là, il est bien précisé que le Saint-Esprit ne peut être dit le père de Jésus, car s'il est intervenu par son opération et son amour dans la conception du Christ, c'est seulement de la chair de Marie que la chair du Christ a été formée (**176**, 872 C = 393 BC).

Comme la conception, l'enfantement est virginal. Puisque la conception a été sans passion, l'enfantement est sans douleur. Puisque dans la conception, il n'y a pas eu souillure de la virginité, dans l'enfantement il n'y a pas lésion de l'intégrité.

« Merito namque in partu corrupta est integritas, quia in conceptu virginitas polluta est, justumque erat, ut non pareretur sine dolore, quod conceptum non erat sine libidine » (872 D) (17).

Ainsi la Vierge se trouve associée étroitement à l'œuvre de restauration du Sauveur (873 A).

« Beata autem virgo Maria ut supra primam conditionem esset secunda restauratio, et naturam generis gratia vinceret Salvatoris, non solum sine libidine concepit, sed neque de semine viri partum accepit ; et ob hoc sine dolore filium edidit et cum integritatis decore post partum virgo permansit » (873 A).

Marie qui demeure Vierge, en devenant mère, est vraiment Mère du Seigneur. Car celui auquel elle a donné la substance de la chair pour qu'il devînt fils de l'homme, fils de la Vierge, est aussi Fils de Dieu, Fils de majesté. Ainsi parle la *Collatio III^a de Verbo Incarnato* :

« Bene mater Domini, quia in forma servi Dominus majestatis advenit. Qui enim natus est homo, idem erat et Deus. Ex eo quod

(17) Hugues se demande en passant ce qui serait arrivé si l'homme n'avait pas péché. Mais il reste fidèle à son principe d'« écarter les questions irréelles ».

« Quis enim possit dicere, si homo non pecasset, utrum partus humanus etiam de viro conceptus aut integritatem corrumperet, aut castitatem violaret ? Et quidem si non violaretur castitas, quare integritas corrumperetur ? dicat qui potest » (873 A).

assumptus est, filius Virginis ; ex eo autem quod assumpsit, Filius majestatis... Mater Domini est quae genuit formam servi, quia in forma servi erat majestas Domini, et unus cum forma servi et majestate Domini » (**177**, 322 D).

Le *Canticum pro Assumptione* célèbre avec lyrisme le même sublime honneur :

« In te divina et humana natura soluta veteri discordia ad perfectam plenitudinem, et aeternam unionem pacis osculo conjunctae. In te divinitas humanitati se infundit. Unde vera humanitate, et perfecta divinitate a te Deus et homo Christus exivit » (**177**, 1212 D, 1213 A) »... Utrumque vero sum, et quod factus sum, et quod sum : alterum ex te, alterum ante te » (1213 B).

Reste à savoir si Marie *vera mater, vera virgo*, est aussi *vera conjux* (18).

L'essentiel de la réponse de Hugues tient dans la considération de la définition même du mariage et d'autre part dans la contemplation sacramentelle des deux *collegia charitatis* (874 D).

Le mariage est fait de la société légitime de l'homme et de la femme, dotée du caractère d'exclusivité, mais non pas nécessairement de l'union charnelle.

« ... Signavimus conjugium esse legitimam societatem inter virum et feminam, in qua, excepto quoque carnis commercio, ex pari consensu uterque semetipsum debet alteri, ut videlicet et se ille conservet, ne ad alienam societatem transeat, et se illi non neget, ut ab ea, quae ad invicem, societate se non disjungat » (875 C) (19).

Mais c'est le point de vue sacramentel, propre à Hugues qui nous permet d'atteindre plus profondément la réalité du mariage de Marie et Joseph (20). Si dans le mariage, il faut distinguer le mariage propre-

(18) La réponse affirmative est déjà donnée dans les trois premiers chapitres du *De virginitate B.M.* Mais comme la discussion ne s'est pas trouvée close, Hugues est obligé d'y revenir : « Cogor quotidie expositionem expositioni superinducere » (874 B)... In eo tractatu, quem de beatae Mariae virginitate dictavi, quaestio in manibus habita est... Hoc cum sufficere potuisset his, quibus ratio manifesta sufficeret, ecce iterum qui in matre Domini verum conjugii sacramentum verumque virginitatis propositum simul profiteri nolunt... » (873 BCD).

Où l'on voit que le *De virginitate B.M.*, sous la forme où il nous est parvenu, a été composé progressivement.

(19) Pour la définition du mariage du *de Sacr. consensus legitimus*, cf. P. L. **176**, 485 C.

(20) En réalité, dans le texte de Hugues, c'est le mouvement même de la discussion qui introduit la transition. Si le mariage est avant tout communauté de vie, « cur etiam in eodem sexu conjugium rectissime ac sanctissime celebrari non possit... ? » (873 D). A cette question absurde, Hugues dit d'abord qu'il est suffisant de répondre par l'institution divine : Dieu a voulu associer l'homme et la femme (874 AB). Puis il en vient — *ad aedificationem* — à la considération des deux *collegia charitatis* : union de Dieu et de l'âme, du Christ et de l'Eglise « Quapropter amor conjugalis nequaquam inter pares esse debuit ; quia ille, cujus sacramentum erat, inter pares non fuit ».

ment dit qui est contrat d'amour et le devoir conjugal qui a pour fin la procréation, il est juste cependant de considérer les deux éléments comme sacrements : l'amour conjugal, sacrement de l'amour qui unit Dieu et l'âme ; l'union charnelle, sacrement de l'amour qui unit le Christ et l'Eglise.

« Igitur amor conjugalis sacramentum est, et sacramentum in conjugibus est commistio carnis. Sed amor conjugalis sacramentum est illius dilectionis, quae est in spiritu, inter Deum et animam. Commistio carnis in conjugibus sacramentum est illius participationis, quae est in carne inter Christum et Ecclesiam » (874 CD).

Tels sont les deux *collegia charitatis* (21). Hugues s'attarde à la considération du premier et montre comment l'homme est l'image de Dieu, la femme, le type de l'âme. L'âme tend vers Dieu, comme la femme, qui a besoin de protection, se porte spontanément vers l'homme à qui la vigueur de son esprit et ses forces physiques confèrent une certaine puissance. Ce n'est pas le sexe différent, mais la nature dissemblable (22) qui rend sacrement l'amour conjugal, encore que telle nature soit jointe à tel sexe.

« Propter sacramentum ergo dilectionis aeternae Deus conjugium sancire voluit ; propter utilitatem propagationis humanae sexum creavit ; et tamen amor conjugalis non propter sexum dissimilem sacramentum est, sed propter naturam differentem... Casta dilectio non ex tali sexu aliter afficitur, sed in tali sexu ex tali natura » (876 BC).

Ainsi pouvons-nous conclure que le mariage sans union charnelle, figure de l'union de Dieu et de l'âme, est un authentique mariage. Tel fut le mariage de Marie et Joseph.

Maria plena gratia et tota pulchra.

C'est à sa dignité de Mère de Dieu que Marie doit toutes ses perfections. Les guirlandes lyriques s'enroulent dans l'*Egredietur* autour de cette dénomination de la Vierge : *mater Agni*.

« Videte nunc, fratres, virgulam nostram in myrra carne virginem,

(21) Ils sont encore mentionnés dans *Misc.* I, 82, P. L., **177**, 517 C « ...in transitu temporis sanctificatur copula permansurae dilectionis Ecclesiae ad Christum, animae ad Deum ».

(22) Hugues n'ignore pas la notion de nature en général, ni celle de nature humaine en particulier, mais retient ici l'idée de nature différente pour l'homme et pour la femme. Il n'est pas le seul à l'avoir fait. D'autres que Malraux pourraient être cités. M. R. Pons, ouvrant la séance d'études sur « *Ils ont été créés homme et femme* », le 10 novembre 1954, à la Semaine des Intellectuels catholiques, commence : « On parle de la nature de l'homme — *homo*. Ne faut-il pas parler de la nature de l'homme, *vir*, et de la femme, *mulier* ? ». Mais la notion moderne de sexe, avec l'extension qui lui est donnée, ne se distinguerait pas de celle de nature, comme *sexus* et *natura* dans le texte de Hugues.

in thure mente humilem, quomodo ascendit per desertum saeculi, nata de terra carnis humanae per conditionem, et elevata supra corruptionem carnis per conversationem, jungens myrrhae castitatis et thuri humilitatis universum pulverem pigmentarii, ut esset gratia plena referta donis Spiritus Sancti » (f. 161 ra).

D'une façon beaucoup plus nette, la *Collatio III*[a] exprime la même pensée : « Vere enim Maria gratia plena fuit, per quam gratia descendit super omnes filios hominum... Ideo gratia plena, de qua ortus est fons gratiae » (**177**, 321 D-322A).

Le moment de l'Incarnation est pour la Vierge l'occasion d'un prodigieux accroissement de grâce :

« Statim ergo, dit le *Super Magnificat*, adveniente Spiritu Sancto in Virginem, et omnium gratia virtutum sacrosanctum habitaculum in adventu Filii Dei replente, dubium non est quin coelestium gaudiorum, et aeternae dulcedinis miram atque inenarrabilem suavitatem Virgo ipsa conceperit... » (**175**, 415 C).

Et encore :

« Vere dilecta, et unica, et in illam cellam vinariam a rege sponso tuo introducta, ab ubertate domus ejus inebriata... Vidisti et gustasti, et in justitia ejus exultasti » (**175**, 416 D. Cf. *Prol.* 413 C, 414 D).

L'indicible splendeur de la Vierge lui vient de la présence en elle de la Sainte Trinité.

« Tria commendantur, dit le *Cantibum pro Assumptione*, labia, lingua, unguenta. In labiis osculum, in lingua alloquium, in unguentis odor atque fragrantia. Tota ergo Trinitas venit ad Virginem. Susceperat enim in labiis ab ore Patris osculum. Susceperat in unguentis Patris et Verbi Spiritum » (**177**, 1212 CD).

Avec un enthousiasme fervent est chantée la Toute-Belle :

« Tota pulchra es. Pulchra in corpore, pulchra in mente. In corpore pulchram te facit integritas virginitatis, in mente pulchram exhibet virtus humilitatis.

Tota ergo pulchra es, corpore nivea, mente sincera.

Tota pulchra es : nihil enim in te pulchritudo reliquit quod non possideat ; totum decor obtinet, formositas tenet, regit honestas » (**177**, 1211 D).

Dans le monde des créatures, la grâce et la beauté de la Vierge sont incomparables, la sainteté de Marie est suréminente :

« Ergo super omnem gratiam, gratia tua ;
super omne meritum, excellentia tua,
eminentior cunctis, sanctior universis.

Nemo ut tu gratia plenus fuit, quae sola sine exemplo mater virgo genuisti... » (**177**, 1213 D-1214 A).

« Ipse in te singulariter requievit, quae prae caeteris omnibus gratia plena mater facta est Filii et templum Spiritus sancti » (**177**, 1213 D).

L'excellence de la Vierge n'est surpassée que par celle du Christ : « Ipse etiam supra te prae cunctis participibus suis accepit plenitudinem, tu post ipsum prae cunctis suavitatem » (**177**, 1214 B).

Parmi les vertus et les dons qui fleurissent l'âme de Marie, la virginité et l'humilité ont une place à part, et d'ailleurs sont toutes deux étroitement unies. Ainsi dans le *Canticum pro Assumptione* :

« O virginitas humilis et humilitas virginalis,
quomodo in unum convenistis ?
quomodo in una societate estis,
ut tale ac tantum miraculum efficeretis ? »
(**177**, 1212 A).

Et, dans l'*Egredietur* :

« Idcirco recte mirra et thus premittitur, quia castitas et humilitas preeuntes universis virtutum donis subsequentibus cumulantur » (f. 161 ra).

***

La sainteté de Marie, si riche quand on la considère au point de vue positif, que suppose-t-elle, vue sous son aspect négatif ? Assurément cette plénitude de beauté dont parle Hugues dans les textes que nous avons cités suppose l'immunité du péché. D'autres textes le disent explicitement, comme cet admirable passage du *Canticum pro Assumptione*, qui, pour commenter le verset du Cantique des cantiques : « *odor unguentorum tuorum super omnia aromata* », met en parallèle les deux Marie, celle de l'Ancien Testament et celle du Nouveau et se demande avec admiration quelle devait être l'onction de celle qui devait enfanter l'Oint.

« Tu ad jucunditatem unguenta accepisti, unguenta ad speciem, unguenta ad odorem. Antiqua illa Maria nominis tantum, non leprae te reliquit haeredem, quae nec maculam, nec rugam habuisti, quam unguenta tergerent : sed unguenta accepisti, ut speciem et formam tuam gratius commendarent. Ergo odor unguentorum tuorum super omnia aromata. Alii unguuntur ad curationem, alii unguuntur ad stabilitatem, omnes unguenta ad necessitatem accipimus. Tu, filia delicata, et omni gratia plena, charissima in deliciis uncta es ad gloriam decoris tui, et in signum dilectionis. Unctum paritura, et tu quoque uncta es, ut ipsum in te unguentum prius excellenter effunderet, quod postmodum in utero tuo, singulariter acciperet... Propterea igitur odor unguentorum tuorum super omnia aromata » (**177**, 1214 A B).

Un tel texte présente bien la Toute-Belle comme l'Immaculée, et l'on serait même tenté d'ajouter comme immaculée dans sa conception. « *Nec macula, nec ruga* ». L'onction de la Vierge — *in signum dilectionis* — est distinguée de l'onction commune — *ad necessitatem.*

Il y aurait cependant quelque précipitation à vouloir trouver chez Hugues la doctrine implicite de l'Immaculée-Conception. Sans doute,

on ne rencontre pas dans son œuvre l'équivalent de la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon. Mais on n'y aperçoit pas non plus les raisons décisives de le ranger parmi les partisans du privilège singulier dont aurait joui la Mère du Seigneur. Dans la page citée, le parallèle, n'est pas établi entre la première et la nouvelle Eve, mais entre les deux Marie. Surtout le seul mot qui manque est *originalis*. Il manque aussi bien dans des passages similaires : « nullam in ea maculam inveniri — nullam in te maculam video » (**177**, 1212 B C).

Tout se passe comme si, en Hugues, la fonction de censure du théologien arrêtait ce terme sur les lèvres du contemplatif. C'est en effet sa doctrine du péché originel qui a pu rendre Hugues hésitant. Il savait toutes les difficultés que fait surgir cette question de *divinitas* :

« De originali peccato multae ac difficiles oboriuntur quaestiones, quae utrum credendo melius quam discutiendo... tractentur ignoro » (**176**, 292 D-293 A).

Mais, en définitive, il demeure fidèle à son Maître Augustin. Le péché ne peut se trouver que dans l'âme, mais la chair transmet la cause du péché. Souillée par la concupiscence, la chair souille l'âme quand elle s'unit au corps (**176**, 301-302) « Quando igitur caro mortalis per coitum ad generandam prolem seminatur in concupiscentia, ad nascituram prolem in carne per concupiscentiam transit poena et culpa » (176, 297 D). D'après ces principes, bien que dans le *de Sacramentis*, Hugues ne soulève pas la question de l'Immaculée Conception, on peut conclure ces deux propositions : on comprend que Jésus n'eut pas le péché originel, puisque la conception de Marie fut virginale ; mais puisque la conception de la mère de Marie ne fut pas virginale, on ne comprendrait pas que Marie fût exemptée de la faute commune à toute l'humanité.

En fin de compte, disons qu'il est impossible de s'approcher plus que Hugues de la doctrine de l'Immaculée Conception, en tenant des principes qui empêchent de passer à la limite.

Maria assumpta

Comme Hugues n'a pu en venir à une affirmation claire de l'Immaculée Conception, il n'a pas mis en relief l'Assomption corporelle de Marie. L'énoncé de la seconde vérité, il est vrai, devait beaucoup moins l'embarasser que celui de la première. Celle qui est « sans tache ni ride, toute belle en son corps comme toute belle en son âme », sanctifiée éminemment par la maternité divine, n'avait pas à connaître en sa chair la corruption du tombeau.

Un passage du sermon de l'Assomption s'entend bien en ce sens :

« Egredere cum jucunditate, electa inter filias, nec tibi durum videatur carnis corruptibilis indumentum morte deponere, quae et vivens sciris carnis corruptionem non amasse... Deinceps ergo corpus, quod corrumpitur, non aggravabit animam » (**177**, 1216 A).

Et surtout :

« Nam post carnis ergastulum, mundi evadis exsilium, nec mala adversitatis ultra jam metuis, quae lege mortalitatis soluta carnis corruptione non teneris. Ergo hiems transiit, imber abiit et recessit. Nisi in te fuisset mortalitas, nihil contra te voluisset adversitas, et idcirco cum morte carnis mortalitatis corruptionem exuis, totum deinceps mundum, et mundi mala adversantia secura contemnis » (**177**, 1216 B).

Cependant, le thème du *Canticum pro assumptione* n'est pas la glorification corporelle de Marie, mais son ascension mystique. Pour l'auteur du « *de Contemplatione et ejus speciebus* », l'ascension, qui est « le cheminement de l'âme vers le monde sublime de l'immortalité », suppose le dégagement du mal et le détachement du charnel, l'acquisition des vertus et l'influence des dons divins. Quelle dut être l'ascension de celle qu'il faut dire « non solum immunem et liberam... a malo, sed ineffabilibus bonis plenam, et omnium perfectione virtutum » (177, 1212). Surtout, lorsqu'elle eut reçu à l'Incarnation, le don qui passe tous les dons et fut confirmée en grâce (175, 421), la Vierge était prête à « voir Dieu », autant que faire se peut ici-bas.

« *Ostende faciem tuam.* Egredere, ut speciosum videas, et videaris speciosa. Quid moras nectis ? desideras pulchrum videre ; sed forte pavescis... Tolle timorem... Non enim te voco, ut incipiam videre te, sed ut me tibi manifeste videndum praebeam » (**177**, 1211 C).

Pour désigner l'union de Dieu à Marie, les termes sont repris, par lesquels s'exprime l'union de Dieu à l'âme, dans le *de amore sponsi ad sponsam.* Seulement, d'après Hugues, l'âme humaine reste en deçà de la vision faciale. Mais la contemplation de la Vierge, comme sa sainteté, comme sa dignité, est d'un ordre à part, ainsi que l'affirme ce texte du *Super Magnificat* :

« Vera autem dulcedo quanto perfectius sentitur,
tanto desiderabilius appetitur ;
quia si vere dulce est quod percipitur,
et hoc dulcius esse necesse est, si amplius percipiatur.

Ad hanc ergo contemplationis lucem mens Mariae sublevata fuerat, quae coelestis patriae dulcedinem in verbis suis tam mirabiliter expressit, quam ineffabiliter comprehendit. Nam cum se Dominum magnificare perhibuit, venerandam illam reverendamque universis aeterni numinis majestatem interna visione contueri se manifeste declaravit » (**175**, 417 D).

Il n'est pas dit explicitement qu'il s'agisse de vision béatifique, mais il est clair que la vision de Dieu spéciale à Marie est inconnue des autres fidèles, comme son ascension par les degrés de vertus est distincte de la leur, comme sa contemplation au Ciel est différente de celle des esprits bienheureux.

Le *Canticum pro Assumptione* s'achève par une émouvante description du passage de la contemplation terrestre de Marie à la contemplation céleste :

« Curge velociter, aperi pessulum ostii tui, et egredere ad illum, ut videas faciem ejus ; et si fugerit, tu sequere super montes aromatum. Veni casta et immaculata, ideo secura curris de Libano super montes aromatum. De merito castitatis ad praemium beatitudinis, ideo de Libano super montes aromatum. Ibi expectat te, qui natus est ex te, illuc praecessit te. Illic est filius tuus ille, et dilectus tuus : ille, qui vocat te, qui invitat te, qui venientem de Libano praecedit te et expectat te super montes aromatum » (**177**, 1222).

Maria, anima, Ecclesia

Il est très remarquable que les ouvrages hugoniens de caractère marial considèrent fréquemment, en même temps que Marie comblée des dons de Dieu, l'âme à la recherche de Dieu. D'une part, l'âme, amante de la sagesse, est figure de Marie en qui habita la Sagesse incarnée ; et d'autre part, Marie est le modèle de l'âme unie à Dieu. Le passage se fait très facilement de l'une à l'autre ; et parfois même, on peut se demander qui Hugues a en vue.

Le thème du monde éphémère et changeant ne reste pas étranger au *Canticum pro Assumptione* ; et l'âme est invitée à ne pas s'y attacher ; mais c'est pour la Vierge que l'hiver — symbole de la vie mortelle — est vraiment passé.

« En, anima, age quod vis... Transeunt omnia quae temporaliter diligis : ante te transit quod diligis, novissime transis quoque tu, ac pertransis ipsa quae diligis... Audi ergo potius unde gaudeas, quia hiems transiit... Quid est hiems ? Nonne vita mortalis... O felix illa anima, quae audire habet : hiems transiit ! » (**177**, 1215 BCD).

Après s'être libérée du sensible qui passe, l'âme est invitée à goûter Dieu qui demeure, grâce au commentaire du « *Flores apparuerunt in terra nostra* » :

Ergo oportet ut non solum fama, sed experientia de illo nos doceat, ut gustemus et videamus quoniam suavis est Dominus, et unctio ejus doceat nos de omnibus » (**177**, 1216 C).

Et même, à l'âme d'entendre les paroles de l'Epoux :

« Audisti enim quid sponsae dictum est. Quod enim illi dictum est, tibi dictum est : si tamen tu fueris ut unus de sponsi amicis, vel una de sponsae adolescentulis » (**177**, 1221 C).

Ce qui est constaté pour le *Canticum Assumptionis* s'observe aussi bien dans l'*Egredietur*. Outre les développements sur la *virgula fumi*, le thème de l'humilité et de la chasteté de la Vierge est occasion de développements sur l'humilité et la chasteté en général, et leurs contraires, puis sur les deux vérités opposées à l'orgueil, la « confession » des péchés dont on est coupable, la « confession » de la louange de Dieu (f. 161 r) (23).

(23) A noter aussi dans 1, 81 (**177**, 516) des *Miscellanea* : Christus in Judaea nascitur de Virgine, et veritas in confessione nascitur de puritate.

Plus caractéristique encore que l'association *Maria-anima*, est l'association *Maria-Ecclesia*. Cependant, ainsi que nous l'avons noté, Hugues ne réunit pas par le rapport de typologie Marie et l'Eglise dans le *de Sacramentis*. Comme nous l'avons remarqué, dans le *de Virginitate*, le « sacrement » de l'union charnelle symbolise l'union du Christ et de l'Eglise, tandis que le « sacrement » de l'amour conjugal, le seul qui existât dans le mariage de Marie et Joseph, symbolise l'union de Dieu et de l'âme. Mais dans le *Canticum pro Assumptione*, un parallèle est établi entre Marie et l'Eglise.

« Prius te genuit amica tua, mater et virgo Maria.
Postea de te genita est amica tua, mater et virgo Ecclesia
In carnem veniens factus es filius sponsae tuae matris et virginis corpore.
In carne moriens factus es genitor sponsae tuae, virginis fide.
Nascendo de sponsa tua accepisti substantiam infirmitatis, moriendo sponsae tuae dedisti sacramenta incorruptionis : utrobique dilector mirabilis, utrobique amator singularis. Sponsam tuam dilexisti, ut in ea nasceris, et sponsam tuam dilexisti, ut pro ea morereris. Et una est sponsa tua, una est amica tua, una est columba tua, perfecta tua » (**177**, 1211 A).

La dernière strophe identifie Marie et l'Eglise ; et la première donne les mêmes attributs à l'Eglise qu'à Marie : amie, mère, épouse. Mais aussi Marie est présentée comme engendrant le Christ qui engendra l'Eglise. Ainsi se trouve déjà posée la question de l'association de Marie et de Jésus, en général, et spécialement dans l'œuvre rédemptrice.

Maria Christo sociata

Si le *Super Magnificat* parle d'une élection singulière de Marie correspondant à sa grâce singulière (**175**, 421 D), on peut penser que cette prédestination de la Vierge n'est pas étrangère à celle de Jésus. C'est ce que la *III^a^ Collatio de Verbo Incarnato* met en relief :

« Propterea mater Virgo electa est ut de munda immaculatus nasceretur, ut sicut in caelo Deus habuit Patrem immortalem aeternus, sic in terra haberet matrem Virginem incorruptus » (**177**, 321 A B).

C'est ainsi que la conception virginale entre dans le plan divin de « restauration » accomplie par le Sauveur :

« Beata autem virgo Maria ut supra primam conditionem esset secunda restauratio, et naturam generis gratia vinceret Salvatoris, non solum sine libidine concepit, sed neque de semine viri partum accepit » (**176**, 873 A).

Un parallèle est établi entre le Fils et le Père dans le ciel, le Fils et la Mère sur la terre :

« Igitur in coelo qualis Pater talis Filius,
Et in terra qualis mater talis Filius.

In coelo cum Patre aeternus et immensus.
In terra cum matre immaculatus et mansuetus.
In coelo cum Patre incorruptus et sublimis,
In terra cum matre virgo et humilis.
In coelo imago Patris, in terra imitator matris.
Mater virgo erat, et in humilitate exultabat,
Filius Virginis virgo humilitatem commendabat.
Talis ergo Agnus, qualis mater Agni ;
Ex munda mundus, ex Virgine incorruptus » (**177**, 321 B).

Du Fils et de la Mère, la convenance était mutuelle et cette convenance mutuelle, exclusive.

« Nec alia talem decebat,
Nec alius talis inveniri poterat
O digna digni, formosa pulchri, munda incorrupti,
Excelsa Altissima, mater Dei, sponsa Regis aeterni » (**177**, 1212 A).

C'est l'épithalame le plus céleste qui chante le Christ et la Vierge :

« Voca ergo sponsam tuam, invita amicam tuam.
Voca formosus pulchram, speciosus decoram, dilectus unicam » (**177**, 1211 B).

Comme le *Canticum pro Assumptione*, l'*Egredietur* unit la Mère et le Fils, désignés par les symboles de tige et de fleur, de brebis et d'agneau.

Dans le texte *Maria porta*, plusieurs triades associent Marie, le Christ et le Père :

« Maria homo, Christus homo et Deus, Pater Deus.
In Maria pietas, in Patro majestas, in Christo pietas et majestas ».

Mais, dans tous ces passages, si nous voyons le Christ et la Vierge associés, c'est dans la sainteté et la dignité. Le sont-ils aussi dans l'œuvre de salut ? Dans quel sens Marie a-t-elle apporté son concours à la Rédemption ? Dans quel sens est-elle médiatrice ?

Maria porta

Hugues appelle Marie « La porte » : Maria porta, Christus ostium, Pater occultum.

D'une façon plus précise, il dit encore dans le *Maria porta* que c'est par elle que l'on va au Christ : « Per Mariam ad Christum, per Christum ad Deum ».

D'autre part, il fait allusion au thème de la *recirculatio*. Il convenait que le même sexe fût à l'origine du péché et à l'origine de la grâce : « ut idem sexus initium gratiae esset, qui peccati origo extiterat » (**177**, 321 D) (24).

(24) Hugues précise même l'antithèse : « Et quia primus auctor culpae dejectus est a femina, auctorem gratiae sine masculo concepit et peperit femina » (**177**, 321 D).

Marie avait à prendre le contre-pied d'Eve, lit-on dans le *Super Magnificat* :

« Convenienter ergo gratia culpae respondet. Eva per superbiam creaturam Dei se esse et opus Dei non considerans, ideo parificari voluit ; Maria autem suo factori humiliter se subdens, ancillam se nominavit ; et idcirco illa abjecta, et ista electa est » (**175**, 423 D, 424 A).

Mais il s'agit toujours de Marie, idéal et modèle, non pas de Marie ayant sa part dans la Rédemption (25)... Il y a pourtant des textes où la grâce est présentée comme venant de la Vierge. Ainsi ce texte de la *Collatio III*ª *de Verbo Incarnato* :

« Primum gratia super eam, postea gratia in ea, deinde gratia ex ea. Super eam, ad umbrationem ; in ea ad fecunditatem (26) ; ex ea, ad salvationem. Venit enim gratia ut humanam naturam visitaret, et intravit ad eam unde exierat. Per feminam enim exierat, et per feminam intravit. Et venit gratia primum in ipsam, deinde descendit in illud quod erat ex ipsa, et sumpsit de carne Virginis naturam, hostiam pro natura, quam liberam pro liberandis offeret, ut prius in ipsam totum effunderet, quod per ipsam post modum redemptis omnibus exhiberet » (**177**, 322 A).

Mais l'on voit que si la grâce vient de Marie, c'est que d'elle vient le Christ.

De même, dans l'*Egredietur*, Marie a pour fonction de montrer le chemin. Elle est la voie, c'est le Christ qui est la vie (27).

« Quantum nobis praestas, Maria :
Per te monstratur via, per te recuperatur patria ;
Tu via, filius tuus vita » (F. 161 rb).

Ce qui semble au premier plan dans la pensée de Hugues, c'est que le rôle de Marie dans la Rédemption a consisté à nous donner le Christ. Elle n'aurait ainsi concouru qu'indirectement au salut du monde. D'autres textes viennent corroborer cette opinion (28). La Vierge offre l'exemple et le Christ, le remède.

« Virgo humilis mundo ne peccet exemplum dat conversatione ;
Filius Virginis mundo contra peccatum remedium praestat passione.
Mater contra futura ne fiant praebet exemplum ;
Filius contra praeterita ne futura noceant, praestat remedium.

(25) « Magnum vitae speculum Maria » dit l'*Egredietur* (F 161 rb).

(26) C'est à la lumière de ce texte que ce passage du *Super Magnificat* doit être interprété : « haec ergo sunt magna... quae in Maria facta sunt ad omnium salutem, et Mariae facta sunt ad gloriam singularem » (**175**, 427 B).

(27) Le « *per te recuperatur patria* » pourrait être gros de conséquences, mais le contexte en limite le sens et la portée.

(28) Le petit fragment des *Miscellanea* sur le mystère de la Purification (1, 88, P. L., **177**, 520 A) parle bien de l'*oblatio Salvatoris*, mais ne voit dans la *purificatio Virginis*, que *devotio mentis*, *exhibitio operis*, *consummatio virtutis*.

In hoc Filius major Matre, quia passione peccatum mundi abstulit. Non enim pro mundi redemptione mortua est Mater, sed Filius. Igitur in matre virtutis exemplum lucet, in Filio post virtutis exemplum salutis remedium. Prius enim docuit conversatione, postea sanavit passione » (F. 161 rb).

Ce n'est pas la Vierge qui est morte pour la Rédemption du monde ; mais par elle nous est venu Celui qui accepta cette mort. La Vierge a donné le Christ, qui nous a donné le salut (29).

« Per Mariam datur Christus, et per Christum datur salus » (F. 161 rb).

La doctrine de la médiation de Marie envisagée sous l'aspect de la dispensation des grâces est aussi élémentaire chez Hugues.

On pourrait citer le texte de la *III^a^ Collatio de Verbo Incarnato* où la Vierge nous apparaît comme éclairant toutes les lampes. Mais le contexte montre bien qu'outre sa propre lampe remplie de l'huile de la grâce, elle portait en elle une autre lampe d'où la lumière s'est diffusée.

« Ideo gratia plena, de qua ortus est fons gratiae, Et ideo, o Virgo gratiosa, totum nobis quodammodo est a te, quod per illum nobis est qui natus est ex te. Gratia plena, intantum plena, ut ex tuo redundante, totus hauriat mundus. Si enim prudentes virgines « oleum acceperunt in vasis suis cum lampadibus », tu, prudentissima Virgo, et Virgo virginum, non unum tantum vas habuisti oleo gratiae repletum, quo lampadem tuam inextinguibiliter ardentem nutrires, sed aliud gestasti vas redundans et indeficiens, ex quo effuso oleo misericordiae omnium lampades illuminares, et vasa omnium usque ad summum et perfectum impleres, et in illo nihil minueres » (**177**, 322 A B).

Il est remarquable, du reste — et dans les textes que nous avons mentionnés, on a pu le remarquer — que pour Hugues de Saint-Victor, il est beaucoup plus question à l'égard de Marie, de contemplation et de louange que d'invocation et de recours, d'admiration qui doive se continuer par l'imitation, que de prière qui ait à s'exprimer en requête (30).

Il ne faut cependant pas oublier la belle péricope du « *Maria porta* » :

« Maria stella, Christus sol.
Ideo peccatores quasi in nocte a Maria consolantur, justi quasi in die a Christo illuminantur.
Idcirco si pertimescis supplicaturus ad Christum accedere, respice ad Mariam.

(29) Cf. encore dans le sens d'une coopération indirecte de Marie à la Rédemption, les textes du *Super Magnificat* :
« nunc video de me assumi quod credo pro me debere offerri » (**175**, 420 D).
« quem pro salute mundi filium conceperat » (**175**, 421 D).

(30) Combien est décevant au point de vue de la médiation le fragment des *Miscellanea* sur les noces de Cana (1, 82, P. L., **177**, 517 B-518 B). Il y est question d'un magnifique allégorisme des six urnes représentant les six âges du monde et les six âges de la vie ; et c'est tout.

Nous sommes tout près du « respice stellam, voca Mariam », de saint Bernard (31).

***

En définitive, si l'on rapproche la pensée mariale de Hugues de Saint-Victor de celle de son Maître Augustin, on voit comme il a su mettre en fort relief la figure toute belle de Marie ; mais sa mariologie, si on la compare à la mariologie contemporaine, paraît bien embryonnaire. Il n'empêche qu'en ce domaine encore, Hugues laissa une empreinte profonde à Saint-Victor, où il sera continué par Richard, Achard, Absalon, Thomas Gallus ; et d'autre part qu'il tient une place très honorable près de son contemporain saint Bernard, ayant célébré la Vierge avec le même enthousiasme et la même ferveur, bien qu'avec un lyrisme moins teinté de tendresse humaine (32). Il est aussi lui le chantre et le contemplateur de Marie.

APPENDICE

Deux textes inédits de Hugues de Saint-Victor

Les deux textes de caractère marial — sermon de l'Annonciation ou de Noël, *Egredietur* (33) et petite pièce adjointe *Maria porta* — ne se trouvent pas mentionnés dans l'Index du ms. de *Merton College* 49, cette liste des œuvres de Hugues de Saint-Victor, établie peu après sa mort, d'après quatre volumes de ses œuvres, par ordre de l'Abbé Gilduin. Mais l'auteur même de l'Index a pris soin de déclarer qu'il ne donne pas tous les titres et qu'il y a beaucoup de textes de Hugues de Saint-Victor qu'il n'a pas cités nommément.

Or, on sait que le ms. *Paris Mazarine* 717 a une affinité très marquée avec l'Index de *Merton College* 49. Il paraît un Codex absolument pur du point de vue hugonien. Et c'est précisément, dans ce Codex aux folios 166 ss, que se trouvent les deux pièces en questions. Etant donné

(31) Le texte s'achève par le tableau touchant d'une miséricorde à notre portée, nous préparant à la rencontre de la Majesté suprême. On dirait d'une intervention *maternelle*. Mais Hugues ne le dit pas. Lui non plus n'appelle pas Marie notre Mère.

(32) On chercherait vainement par exemple, chez Hugues de Saint-Victor une description de la rencontre de Jésus et de Marie au ciel « où le Fils rend à sa Mère les baisers qu'il a reçus d'elle, petit enfant » (saint Bernard, *Assumpt.*, I, 4, P. L., **183**, 416).

(33) Cf. les premières lignes.

le caractère et l'importance du ms. *Maz.* 717, cette insertion équivaut à un certificat d'authenticité hugonienne.

La critique interne ne fait que confirmer cette conclusion. En étudiant « la pensée mariale de Hugues de Saint-Victor », on constate que le contenu de ces folios s'accorde parfaitement avec l'œuvre de Hugues. La forme même est hugonienne : construction asymétrique, développement de symboles scripturaires, parallélisme, prose rythmique et rimée (34).

Nous pouvons donc prudemment ajouter ces pages au florilège marial de Hugues de Saint-Victor.

EGREDIETUR VIRGA

Fol. 160 va

Egredietur uirga de radice et flos de radice eius ascendetur. Hodie, fratres karissimi, impletum est quod per tam multa ante secula promissum fuerat, hodie pullulauit uirga illa de qua ortus est flos campi et lilium conuallium. Radix sancta et benedictus fructus eius. Virga est uirgo Maria, flos filius eius. Videte fratres, duo exhibita sunt. Virga et flos. De uirga nascitur flos. Virga mater est, flos filius eius. Virga pretendit rectitudinem, flos pulchritudinem. Virga rectitudinem conuersationis, flos gloriam retributionis. Duo sunt : uita recta et uita beata. O homo, in his totum tuum bonum est. Quidquid preter hec duo est, uanum et transitorium totum. Vita recta mater est, uita beata filius. De matre nascitur. Ita precedit iusticia, sequitur gloria, precedit rectitudo, sequitur beatitudo, precedit meritum, sequitur premium. Apprehende matrem ut uiuas recte, nitere primo filium ut uiuas beate. Tene uirge rectitudinem, concupisce floris pulchritudinem. Intendamus ad uirgam istam, forsitan non solum florem sed et fructum dabit. Hoc enim primum attendendum est quod primum exhibendum est. Intuere ergo uirgam istam. Rectitudinem tibi proponit. Sursum proficit incrementum suum. Talis est anima bona. Non porrigit se ante ut presentia bona concupiscat, non retro ut ad ante acta mala per delectationem respiciat, non dextrorsum, ut in prosperis per incontinentiam se effundat, non sinistrorsum ut in aduersis per impatientiam excedat. Sursum cor habet ubi Christus est in dextera Dei sedens (35). Sursum tendit ut recta sit. Deum enim querit, quia scriptum est : « Quam bonus Israël Deus his qui recto sunt corde ! » (36). Quia ergo Deus sursum est, sursum cor habere debet qui Deum querit. Qui enim terram amat et in his que in terra sunt delectatur deorsum cor habet, et non est illi bonus Deus neque dulcis uidetur, quia contraria delectatione amaricatus est. Quapropter recta sit uirga intentionis ut desiderio sursum pergat, et gracilis ut per artum transeat, quia et bonum nostrum altum est. Transitus artus. Propter

(34) Sur ce point, nous renvoyons à l'Introduction de l'édition critique du *De Contemplatione*, à paraître ultérieurement.
(35) Cf. *Col.* 3-1.
(36) *Ps.*, 72, 1.

Fol. 160 vb

hoc de hac uirga et de hac uirgine per hanc uirgam significata in cantico amoris dicitur : « Que est ista que ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhe, et thuris, et uniuersi pulueris pigmentarii ? » (37). Videte quomodo hic iam non uirgam sed uirgulam appellauit ut expressius non solum rectam sed extenuatam et gracilem esse demonstraret. Considerate autem qualem : fumi, inquit. Hic intendite. Fumus, quando cernitur, aliquid esse uidetur, quando tangitur, quasi nichil inuenitur. Sic est omnis bona anima in hoc mundo. Apparet foris per speciem conuersationis, non est per intentionem delectationis. Vides hominem iustum et rectum, sursum intentione pergentem. In hac uita necessitate non cupiditate tentus sed supra hanc uitam deserto et amore extentus, uirgam se facit de deserto ascendentem, et uidetur interim conuersatione hic esse, et aliquid esse, et reliquis qui in terra uidentur et in terra delectantur similis esse, dum pro huius corporalis uite necessitate laborare cogitur terrena tractare, transitoria querere, possidere peritura. Dum ergo talis cernitur mente ac desiderio quasi corpus esse, id est corporalibus atque terrenis inherere putatur. Sed accedat tactus et nichil inuenietur. Quid est tactus ? Aduersitas enim quasi tactus accedens probat si hoc sumus quod apparemus. Iustus ergo tactus non inuenitur esse quod apparuit : quia qui terrena possidens in tempore prosperitatis sue mundi amator existimari potuit, in tempore aduersitatis superuenientis possessa sine dolore amittens, nequaquam se per amorem illis inhesisse ostendit. Tactus ergo iustus nec sentitur nec sentit, quia in experientia aduersitatis, cum nullus eum temporalis dampni dolor cruciat se nequaquam hoc esse quod uidebatur demonstrat. Sic profecto Iob grauissime aduersitatis tactu pulsatus qui prius oculis non recte discernentibus quasi in terra corpulentus apparuit per contemptum terrenorum omnium uirgulam fumi se esse ostendit dicens : « Si bona suscepimus de manu Dei, mala quare non suscipiamus (38) ? Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est. Sit nomen Domini benedictum (39) ». Talis ergo uirgula fumi unde procedat

Fol. 161 ra

audiamus. Ex aromatibus, inquit, myrre et thuris et uniuersi pulueris pigmentarii. Iste due species duos designant virtutes. Myrra significat castitatem carnis, et thus uero deuotionem mentis. In carne castitas, in mente humilitas. Videte nunc, fratres, uirgulam nostram, in myrra carne uirginem, in thure mente humilem, quomodo ascendit per desertum seculi, nata de terra carnis humane per conditionem, et eleuata supra corruptionem carnis per conuersationem, iungens mirrhe castitatis et thuri humilitatis uniuersum puluerem pigmentarii ut esset gratia plena referta donis Spiritus Sancti. Idcirco recte mirra et thus premittitur, quia castitas et humilitas preeuntes uniuersis uirtutum donis subsequentibus cumulantur. Propterea et ipsa que hic in thure et mirra uirgula dicitur humilitate et castitate recte et ouis nominatur. Mater quippe agni ouis est. Ouis animal est mansuetum et mundum. Mansuetudo humilitatem mundicia uirginitatem significat. Duo sunt humilitas et castitas : humilitas destruit superbiam, castitas luxuriam. Sic tollitur peccatum mundi.

(37) *Cant.*, 3, 6.
(38) *Job*, 2, 10.
(39) *Job*, 1, 21.

In his enim duobus peccat mundus, et seruitur pharaoni regi egypti, regi tenebrarum. Palea est superbia, lutum luxuria. Superbia corrumpit mentem, luxuria carnem, et fermentatur natura tota, in fermento malitie per luxuriam et nequitie per superbiam, donec restauretur azimis sinceritatis exclusa immundicia et ueritatis euacuata superbia. Hec duo mala a uero bono nos separant. Illa duo bona aduersum bonum restaurant. Immundicia contra puritatem Dei, superbia contra ueritatem. Omnis superbia mendacium est. Superbia est enim uel estimare se quod non est uel sibi arrogare quod ab alio est. Qui autem hic se dicit quod non est (*ms.* habet) mentitur, et qui a se habere se dicit quod ab alio habet similiter. Ita probatur quod omnis superbia mendacium est. Foris enim inflata ostendit integritatis speciem, sed non habet intus soliditatem. Ideo mentitur fingens quod non est. Propterea prima ueritas est confessio criminis, qua peccator humiliter confitetur quod est. Secunda ueritas est

Fol. 161 rb

confessio laudis qua Deo attribuit quod ab illo est. Prima tergit culpam, secunda auget gratiam : hec est ueritas. Veritas ueracem facit. Tantum ualet ueritas. Si ueritas tecum est, tecum est Deus, quia Deus ueritas est. Confitere ergo quod es uel a te malus, uel ab illo bonus. Breue uerbum est : peccator sum ; sed fructum habet magnum : Deo te sociat. Superbia separat a Deo ; humilitas iungit Deo ; humilitas ueritati, castitas puritati. Magnum uite speculum Maria. Virgo humilis mundo ne peccet exemplum dat conuersatione, filius uirginis mundo contra peccatum remedium prestat passione. Mater contra futura ne fiant prebet exemplum ; filius contra preterita ne futura noceant, prestat remedium. In hoc filius maior matre, quia passione peccatum mundi abstulit. Non enim pro mundi redemptione mortua est mater, sed filius. Igitur in matre uirtutis exemplum lucet, in filio post uirtutis exemplum salutis remedium. Prius enim docuit conuersatione, postea sanauit passione. In celo igitur equat patrem maiestate, in terra transcendit matrem pietate. Quam felix mater que nulla bonitate uinci potest, nisi illa sola que de ipsa excreuit in melius. O styrps non degenerans, et propago beata. O matris puritas, o nati pietas. Quantum nobis prestas Maria : per te monstratur uia, per te recuperatur patria, tu uia, filius tuus uita. Te contemplamus ut incedamus recte, filium tuum ut uiuamus beate. O uirge rectitudo, o floris pulchritudo. Beata uirga que talem florem produxit. Per Mariam datur Christus, et per Christum datur salus. Quam ipse prestare dignetur nobis, qui natus est et datus est nobis et mortuus pro nobis. Amen.

MARIA PORTA

Maria porta, Christus hostium, Pater occultum. Maria homo, Christus homo et Deus, Pater Deus. Per Mariam ad Christum, per Christum ad Deum. In Maria pietas, in Patre maiestas, in Christo pietas et maiestas. Pietas ex compassione generis, maiestas pro excellentia deitatis. Maria stella, Christus sol. Ideo peccatores quasi in nocte a Maria consolantur, iusti quasi in die a Christo illuminantur. Idcirco si pertimescis supplicaturus ad Christum accedere, respice ad Mariam. Non illic inuenis quod timeas, genus tuum uides. Hec est prima pietas, qua tibi adhuc trepidanti excelsior temperatur maiestas. Hac fouearis et nutriaris, donec consoleris et coroneris.

Roger Baron.

BOURDALOUE DIRECTEUR DE CONSCIENCE

A propos d'une lettre inédite à Mgr Arthus de Lionne

Tandis que l'héritage épistolaire de Bossuet est des plus considérables, l'on n'a retrouvé de son contemporain Bourdaloue qu'un nombre infime de lettres : une quarantaine au plus, d'après le P. Henri Chérot spécialiste en la matière (1). Le fait paraît d'autant plus surprenant que Bourdaloue était en relations étroites avec beaucoup des personnages les plus marquants de la grande époque de Louis XIV.

Que Bourdaloue ait été très apprécié comme homme de bon conseil, écrit le P. Chérot (2), les contemporains sont unanimes sur ce point. *La lettre de M. de Lamoignon* fait ressortir, en termes dignes d'un magistrat, ses qualités comme directeur et comme conseiller très suivi : « Le P. Bourdaloue, dit-il, étoit aussi très éloigné de ceux qui condamnent sans rien examiner. Il vouloit réfléchir longtemps avant que de donner ses décisions. Il présumoit toujours le bien et ne croyoit le mal que lorsqu'il en étoit pleinement convaincu. Il n'effrayoit point les hommes par sa présence ni par ses discours ; il les ramenoit, au contraire, par sa prudence et par une certaine insinuation à laquelle il étoit difficile de résister ».

Mme de Pringy, dans sa *Vie de Bourdaloue*, peint avec des nuances plus féminines, l'impression qu'il produisait sur ceux qui s'adressaient à lui. « Il n'entroit dans le soin qu'il prenoit des âmes nul des défauts de la direction. Il étoit sans intérêt, sans ambition, sans curiosité, sans politique, sans égards que ceux d'une charité noblement exercée. Il n'avoit nuls ménagements que ceux d'une prudence purement chrétienne... ».

Le P. Chérot conclut : « Ces témoignages sont précieux, assurément, mais ils ne satisfont qu'à demi notre curiosité à nous, plus grande sans doute que celle de Bourdaloue. Nous voudrions des exemples, beaucoup d'exemples ; or, à part ceux que fournit sa correspondance et celle de

(1) Cf. *Revue Bourdaloue*, t. I-III (1902-1904) une quarantaine de billets ou de courtes lettres, dont vingt autographes.
(2) *Ibid.*, t. II (1903), p. 237-238.

quelques grandes dames du temps, on en a malheureusement assez peu ». Depuis que ces lignes ont été écrites (en 1903), nous ne savons pas que la situation se soit beaucoup modifiée (3). Bourdaloue, directeur de conscience, demeure mal connu (4). De là, l'intérêt particulier des documents inédits que nous présentons : ils se trouvent dans les archives du Séminaire des Missions étrangères de Paris, si bien classées par M. Launay et ses successeurs (5) et ils concernent la vocation missionnaire d'un membre de la famille illustre de *Lionne*.

Bourdaloue y fut des plus intimement mêlés, comme on le voit dans une lettre autographe adressée par lui à Mgr de Lionne, et dans plusieurs autres documents qui éclairent, d'une lumière très vive, ce qu'on a appelé *La religion des classiques* (6) en France.

Par manière d'introduction, nous les ferons précéder de la courte biographie qu'Adrien Launay a consacrée à Mgr. Artus de Lionne.

(3) A notre connaissance, trois billets nouveaux, dont deux adressés à Mme de Caumartin dans les *Lettres autographes de la collection de Troussures*, éditées par Dom Paul Denis, 1912, p. 423-424 « à Paris ce 23 octobre » et « ce samedi 27 juin (1653 ou 1659) » avec une allusion à « ce feu Père de Verthamon ».

Un billet de Paris, daté « 17 juillet » est aussi signalé dans le Catalogue de la collection Morisson (t. I, p. 111) comme adressé « à Monseigneur » ! Bourdaloue y regrette de ne pas accepter l'invitation à prêcher pour une fête, à cause d'engagements ».

(4) Le Père René Daeschler, dans son petit livre sur la *Spiritualité de Bourdaloue. Grâce et vie unitive*, Louvain, 1927, reconnaît (p. 7) ne donner qu'une simple « contribution à cette étude d'ensemble qui, semble-t-il, est encore à désirer ». En 1932, dans son *Bourdaloue*, 1632-1704, *Doctrine spirituelle*, p. 13-17 il ne peut que confirmer cette appréciation pessimiste. Les œuvres oratoires de Bourdaloue ne contiennent elles aussi qu'un très petit nombre de pièces pouvant nous éclairer à ce sujet. La plus instructive est assurément son Instruction *Sur le choix d'un état de vie*, dont le Père Daeschler reproduit les passages les plus caractéristiques (p. 304-308). L'article consacré à Bourdaloue dans le *Dictionnaire d'ascétique et de mystique* (par le Père Daeschler, t. I, 1937, col. 1901-1905) se borne à noter, sans commentaire, la direction qu'il donna à beaucoup d'âmes d'élite.

(5) Les Pères Sy et Monjean. Grâce aux Index dressés par M. Launay, on s'oriente aisément dans ces Archives considérables (citées en abrégé *MEP*, avec les numéros du volume et de la page), mais il ne faut pas oublier qu'elles étaient encore plus riches avant la Révolution française. Les copieux extraits qu'en a soigneusement recopiés le barnabite Nicéron au XVIIIe siècle et qui sont conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris, sous le nom d'Anecdotes orientales (Mss. fr., 25056-25064), peuvent nous aider à suppléer à d'énormes lacunes.

(6) Henri Busson, *La religion des classiques*, 1948, à la page 10-11, cite, d'après Mme de Sévigné, une anecdote piquante où Mme de Lionne, la mère d'Artus, fait curieuse figure (plus bas, note 52).

BIOGRAPHIE D'ARTUS DE LIONNE (7)

Artus de Lionne naquit en 1655 à Rome (Italie), où son père Hugues de Lionne était ambassadeur de France, avant de devenir ministre des Affaires étrangères de Louis XIV. Son grand-père, Artus de Lionne, d'abord conseiller au Parlement de Grenoble et marié à Isabelle Servien, avait été évêque de Gap (1637-1661). « Artus de Lionne, au dire de la *Biographie universelle*, avait été destiné à la carrière des armes ; il fut fait chevalier de Malte ; mais une passion malheureuse lui inspira tout à coup une telle aversion pour le monde qu'il n'hésita pas à y renoncer. Il se tint caché pendant quelque temps, dans une maison religieuse, d'où il fit connaître à son père sa résolution d'embrasser l'état ecclésiastique ». Nous ne savons ce qu'il y a d'exact dans cette passion malheureuse et dans ce désir subit du Sacerdoce.

Artus de Lionne était au séminaire de Saint-Sulpice, quand il fut brusquement saisi par le désir de se consacrer aux Missions. Mgr Pallu (8), à qui l'on avait parlé, à tort ou à raison, de son inconstance, fit quelques difficultés pour l'accepter.

Le jeune missionnaire quitta Paris le 19 janvier 1681. En passant à Vannes, il signa, le 25 février suivant, la résignation de son prieuré de Saint-Martin-de-Crécy (diocèse de Meaux) en faveur de Tiberge (supérieur du Séminaire des Missions étrangères) (9), et celle de son prieuré de Saint-Beauzille, en faveur de Pin (un autre membre du même Séminaire) (10).

Il s'embarqua à Port-Louis, le 25 mars de la même année, pour le Siam. Il était prêtre depuis peu de temps.

Il travailla d'abord à Juthia (l'ancienne capitale du Siam avant Bangkok) et dans les environs, prit quelque connaissance du bali, et se fit remarquer par une grande piété. Lorsque l'Ambassade française, envoyée au Siam sous la conduite de M. de Chaumont, revint en France en 1686 (11), elle amena avec elle uné ambassade

(7) Nous reproduisons ici textuellement la solide notice consacrée à Artus de Lionne dans son *Mémorial de la Société des missions étrangères*, Paris (1916, cité en abrégé : *Mémorial*), mais en omettant la Bibliographie et les Notes bio-bibliographiques qui seraient entièrement à renouveler depuis la publication de la *Bibliotheca Missionum* des Pères Streit et Dindinger, surtout les tomes V et VII (cités en abrégé *Streit*).

(8) Sur Monseigneur *François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions étrangères* (1626-1684), l'ouvrage le meilleur est celui de Louis BAUDIMENT (cité en abrégé *Baudiment*), mais, malheureusement, comme ce dernier le reconnaît (p. 469), l'édition des *Lettres* de Monseigneur Pallu bien que parue sous le nom de M. Launay, est défectueuse. « Il est évident que, pour cette partie de sa tâche, il s'est fait aider par des archivistes improvisés et s'est trop fié à leur inexpérience des vieux textes ». En attendant la réédition critique, qui nous est promise, de cette Correspondance si intéressante, on peut se rapporter, au moins pour une certaine période, aux deux tomes de l'ouvrage de Mgr CHAPPOULIE, *Aux origines d'une Eglise. Rome et les Missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 vol., 1943-1948, qui s'appuient sur les documents originaux (cité en abrégé *Chappoulie*).

(9) Cf. *Mémorial*, p. 603-606.

(10) Cf. *ibid.*, p. 518.

(11) Cf. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, t. V, p. 658 et s. ; ANDRÉ, *Les Sources de l'Histoire de France*, t. VI, p. 46-47, nos 4124-4126.

siamoise que de Lionne accompagna, se proposant de profiter de ce voyage à Paris pour traiter, avec les directeurs du Séminaire des Missions étrangères, la question du règlement général de la société. A cet effet, il composa un important mémoire, dans lequel on trouve plusieurs des bases constitutives de l'organisation de la société.

Pendant son séjour en France, il prit part aux négociations entre les ambassadeurs du Siam et les ministres de Louis XIV. Il instruisit des vérités chrétiennes douze jeunes Siamois, et les fit baptiser à Saint-Sulpice.

Il fut, par un décret de la Propagande du 20 mai 1686, nommé coadjuteur de Mgr Laneau (12), « parce qu'il est très estimé du roi de Siam et connaît les langues parlées dans ce royaume ». Elu évêque de Rosalie par Innocent XI, le 5 février 1687, il refusa cette double nomination.

De retour au Siam en septembre 1687, il devint l'aumônier des troupes françaises commandées par Desfarges et enfermées dans Bangkok ; et quand, par suite de la révolution et des attaques des Siamois, ces troupes furent obligées de s'éloigner, emmenant à tort contre le gré du missionnaire plusieurs mandarins siamois, il les suivit à Pondichéry (13). Il établit, nous ne savons en vertu de quels pouvoirs, un missionnaire, de la Vigne (14), procureur de cette ville.

En 1689, il se rendit au Kouang-tong, et ensuite au Fo-kien (en Chine).

Lorsqu'en 1693, Maigrot (15) publia son mandement sur les Rites, de Lionne, qui avait fait des études chinoises assez sérieuses, fut un des premiers à y adhérer. En 1694, il passa au Ngan-hoei, fonda une station à Kuo-si, et une autre à Ou-hou.

Ensuite, étant allé dans la province du Tche-kiang, il construisit un oratoire à Kien-te préfecture de Nien-tcheou, et pour en obtenir l'autorisation du gouvernement de Pékin, il pria le jésuite Grimaldi (16) de l'aider. Celui-ci ne rendit pas le service désiré, et, quand on lui demanda qui était Leang-Hong-jen (nom chinois de Lionne) il répondit qu'il ne le connaissait pas.

Cette affaire fit beaucoup de bruit en Chine et aussi en France, où, grâce à la relation publiée par le Père de Fontaney (17) en 1700, elle fut racontée et commentée par ceux qui discutaient sur la question des Rites. Les directeurs du Séminaire des Missions étrangères défendirent le missionnaire en publiant deux de ses lettres : l'une du 7 janvier, et l'autre du 3 février 1699, qu'ils insérèrent dans *Leur lettre à Mme de Lionne* (18). Une autre lettre de M. de Lionne fut encore publiée en 1700 ; elle était datée du 14 novembre 1693 (19), Mme de Lionne adressa également, le 23 avril 1701, une *Lettre* assez vive aux Jésuites (20).

(12) *Mémorial*, p. 356-359.
(13) Cf. Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. V, p. 667 et s.
(14) *Mémorial*, p. 370-371.
(15) *Mémorial*, p. 417-423.
(16) Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine* 1552-1573, 1932-1934 (cité en abrégé *Pfister*), n° 135, p. 372-377.
(17) *Ibid.*, n° 170, p. 419-434.
(18) Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. VII, p. 52-54, n°s 2193-2198.
(19) *Ibid.*, t. VII, p. 8-9, n°s 2032-2033.
(20) *Ibid.*

Le 20 octobre 1696 (21), le Pape Innocent XII, comme l'avait fait Innocent XI en 1687, nomma le missionnaire évêque de Rosalie et, deux jours plus tard, vicaire apostolique du Se-tchoan, province qui avait été, le 15 du même mois par le bref *E sublimi Sedis*, séparée du diocèse de Pékin. L'élu fut sacré à Fou-tcheou, dans le Fo-kien, par Mgr Maigrot, le 30 novembre 1700. Prié par plusieurs évêques des Missions étrangères de se rendre en France et à Rome pour s'occuper du Règlement général de la Société et de la question des Rites, il y consentit. Après avoir envoyé au Se-tchoan deux Lazaristes, Appiani (22) et Mullener (23), et nommé Appiani et Basset (24) ses provicaires, il quitta la Chine.

A la fin d'octobre 1702, il arriva à Paris, avec le Chinois Hoang qui fut ensuite attaché à la bibliothèque du roi (25). Il se rendit à Rome en 1703, y resta jusqu'en 1706, faisant d'assez fréquentes visites aux cardinaux, et les tenant au courant des discussions toujours fort vives sur les Rites. Le Pape voulut le nommer assistant au trône pontifical ; il refusa, et ne consentit à accepter qu'une parcelle de la vraie Croix. Revenu à Paris en mars 1706, il eut avec les Jésuites, quelques difficultés, entre autres, celle qui lui inspira sa lettre du 29 juin de cette même année (26) : il porta l'affaire jusqu'à Louis XIV.

Dans de nombreuses réunions tenues en 1706 et 1707, il étudia le Règlement général avec les directeurs du Séminaire. Il mourut au Séminaire des Missions étrangères à Paris le 2 août 1713, et fut enterré dans la crypte de l'église. Il laissa le souvenir d'un homme pieux, zèlé pour la gloire de Dieu, médiocrement propre aux affaires et plus capable de tenir le second rang que le premier. Pendant son séjour en Chine, il avait commencé un recueil de phrases, toutes de quatre caractères et extraites d'ouvrages chinois. La première partie de ce travail a été publiée en Angleterre en 1854.



I. — *Une illustre famille du XVIIe siècle français*

A travers ce bref raccourci d'une vie passablement mouvementée, l'on entrevoit immédiatement que la vocation missionnaire d'Artus de Lionne à la Chine ne fut point un événement banal, tel qu'il peut se rencontrer dans l'existence rangée d'un docile écolier. Pour décrire son milieu familial, nous n'avons que l'embarras du choix, entre autres les pages très hautes en couleurs, et probablement injustes, du fameux mémorialiste le comte de Saint-Simon (27). Par le grand-père, nous

(21) Cf. Georges MENSAERT, *L'établissement de la Hiérarchie catholique en Chine de* 1684 *à* 1721, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 46, 1953, p. 369-416.

(22) STREIT, t. VII, p. 75.

(23) *Ibid.*, p. 128.

(24) STREIT, t. V, p. 922.

(25) Cf. Henri CORDIER, *Le Chinois du Père Fouquet*, dans *Revue de l'Extrême-Orient*, t. I, Paris, 1882, p. 381-422, 523-571.

(26) STREIT, t. VII, p. 96, n° 2346.

(27) Cité en abrégé *Saint Simon*, d'après l'édition de Boislisle dans la collection : *Les grands écrivains de France*, p. 881 et s.

pouvons heureusement remonter jusqu'à saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal.

La famille de Lionne était originaire de Grenoble et de ses environs. Elle sortit de son obscurité provinciale par le moyen de ce grand-père Artus ou Arthur, né le 1er septembre 1583 (28) et devenu, dès 1605, conseiller au Parlement. En octobre de la même année, il avait épousé Isabeau Servien, qui lui donna d'abord deux enfants décédés en bas âge et mourut bientôt elle-même, peu après la naissance de son fils Hugues (11 oct. 1611), destiné à tant illustrer le nom de Lionne.

Artus, nous dit l'éditeur des Lettres de saint François de Sales (29), ne chercha de consolations que dans la piété, entra dans les Ordres et devint chanoine de Grenoble. Quand la Visitation s'y établit, il en fut le meilleur ami, et bientôt le Père spirituel ; il s'était fait disciple de saint François de Sales, à qui il écrivait souvent pour rendre compte de l'état de la Maison.

Mère de Chantal avait « une dilection très particulière et spéciale » pour lui ; elle s'estimait « très honorée » qu'il eût daigné l'accepter non seulement pour sa sœur, mais pour « sa très humble fille ». En 1638, il devint évêque de Gap, par la mort de Charles Salomon du Serre dont il était coadjuteur. Préconisé à Rome (11 avril 1639), sacré à Paris (21 nov.), il prend possession par procureur de son évêché de Gap (24 mars 1640) et il entre à Gap le 19 avril. Dès lors, comme saint François de Sales, il témoigne d'un grand zèle apostolique, et d'une charité généreuse que sa grande fortune seconde pour son vaste et pauvre diocèse. Il refuse le riche évêché de Bayeux et l'archevêché d'Embrun pour se consacrer à son diocèse de Gap, sur lequel il fait des recherches historiques. Puis, craignant une vieillesse nuisible, il laisse l'administration à Pierre Gaillard, vicaire général et official, pour se retirer à Paris, auprès de son fils Hugues le 19 avril 1661. Il y meurt pieusement le 18 mai.

Faut-il attribuer ce décès si rapide au spectacle que lui donna la vie privée du ménage de son fils Hugues ? On pourrait le soupçonner d'après les récits des contemporains. Mais, avant de rapporter sommairement ces scandales qui défrayèrent trop souvent la chronique mondaine du temps, il est instructif de citer en partie, à défaut d'une lettre que François de Sales semble lui avoir envoyée (en 1618) (30), celle qu'Artus écrivit de Grenoble le 1er février au saint. Elle débute par ces mots (31) :

(28) Cf. Ulysse Chevalier, *Lettres inédites de Hugues de Lionne*, annotées et publiées par Ulysse Chevalier, Valence, 1879 : l'Introduction (p. 10-52) donne une série de notes sur les membres de la famille de Lionne.

(29) Artus I était fils de Sébastien de Lionne, seigneur de Layssin, Aoste, etc., et de Bonne de Portes : cf. *Œuvres de saint François de Sales*, Annecy, t. 18, p. 240, note 1.

(30) *Ibid.*, p. 322-323, billet « à un ecclésiastique ».

(31) *Ibid.*, p. 432-433. Artus prononcera le panégyrique de saint François de Sales, assez médiocre (Bourgeois et André, *Les Sources de l'histoire de France*, XVIIe siècle, t. III, p. 205-206).

« Monseigneur et mon très honoré Père,

Si le Ciel, pour un comble de faveurs, nous faisait la grâce de vous ouïr encore un Carême, je pense que Grenoble seroit du tout inondé de bénédictions célestes... »

Suit une déclaration très vive de total dévouement.

« Pour moi, je vous confesse, mon très honoré Père et Seigneur, que j'estime pour l'une des rares faveurs du Ciel que j'aie jamais reçues, celle d'estre votre fils et le petit frère de la Visitation, où votre esprit règne, ce me semble en sa plénitude ; et je demande continuellement à Dieu, la grâce de bien concevoir cet esprit et le réduire à mon usage. Tout va avec grande bénédiction ; il n'y a que notre bon monsieur d'Ulme qui, par une jalousie spirituelle, voulant être tout à la Visitation, il veut la Visitation trop à lui, ce qui lui donne trop peu de repos et à notre bonne Mère (Péronne-Marie de Chastel) trop d'exercices. Mais, vrai Dieu, cette fille de votre cœur est bien fournie de votre patience, douceur et discrétion, qu'à peine le bonhomme peut-il juger que par lui-même il se rend trop importun. Et moi aussi, mon très honoré Seigneur, sans doute, en la longueur de ce discours ; mais l'amour de fils me fait oublier le respect de disciple, et mon bonheur me fait croire que vous ne me dénierez jamais la qualité de

Votre très humble fils, disciple et obéissant serviteur,

ARTUS DE LIONNE.

De Grenoble, le 1er février 1620 ».

De la douceur salésienne du grand-père Artus, il restera peut-être des reflets chez le fils Hugues et les petits-enfants d'Artus, mais juxtaposés curieusement à bien d'autres traits que les contemporains se sont plus à noircir, si bien que pour l'historien Sainte-Beuve (32), Hugues II de Lionne, marquis de France et de Berni, ministre et secrétaire d'Etat des Affaires étrangères, prévôt et grand-maître des cérémonies de l'Ordre du Saint-Esprit..., serait tout simplement à ranger parmi les « Don Juan » de l'époque. Saint-Simon reconnaissait pourtant que Louis XIV n'a pas eu de ministre plus habile, plus heureux, plus sage et plus loyal, en un mot plus grand (33). Contrairement à la rumeur publique, entretenue par les envieux, ce n'était donc point l'être inconstant, paresseux, joueur, ami des plaisirs que beaucoup se plaisaient à dépeindre ; sa correspondance intime avec son oncle, M. de Servien (34), nous le montre extrêmement occupé, très étendu en affaire et fort intéressé. Peut-être la note la plus juste nous est-elle donnée par Gourville dans ses Mémoires (35) :

(32) *Port-Royal*, Livre III, XVI (1867), p. 303. Au règne de Louis XIV, « la Fronde... légua un essaim de libres esprits émancipés, épicuriens ardents et habiles, *les Lionne*, les Retz, de vrais originaux du don Juan ». Il a composé « quelques vers galants ou badins » (LACHÈVRE, *Bibliographie des recueils collectifs de poésies publiées de* 1557 *à* 1700, t. II, p. 256 (initiales D. L.), et t. IV, p. 146.

(33) Cf. VALFREY, *La diplomatie française au XVIIe siècle*, Paris. 1887-1889.

(34) BOURGEOIS et ANDRÉ, *Les Sources de l'histoire de France*, XVIIe siècle, t. II, 1913, p. 272-274.

(35) *Mémoires de Gourville*, 1895, t. II, p. 163 ; cf. encore l'Oraison funèbre par J.-L. Fromentières dans ses Œuvres mêlées, Paris, 1690.

M. de Lionne avoit beaucoup d'esprit, et consommé dans les affaires. Il avoit passé une bonne partie de sa vie dans les ambassades et séjourné longtemps à Rome, où l'on dit que se pratique la plus fine politique. Il étoit laborieux et écrivoit toutes ses dépêches de sa main, agréable et commode dans le commerce ordinaire, ayant toujours eu jusqu'à sa fin quelques maîtresses obscures. Il n'a pas été heureux dans la famille qu'il a laissée, quoiqu'il lui eût procuré de grands établissements.

S'il faut en croire le cardinal de Retz (36) qui ne pardonne pas à Hugues de Lionne de s'être fait l'instrument de Louis XIV auprès du Pape pour contrecarrer des machinations, en 1655 « il n'étoit connu à Rome que pour un petit secrétaire de M. le Cardinal Mazarin. L'on l'y avait vu, dans le temps du ministère de M. le Cardinal de Richelieu, particulier d'un assez bas étage et plus, brelandier et concubinaire public ».

Le premier voyage d'Hugues de Lionne à Rome avait eu lieu en 1636, quand il avait 25 ans, au moment où son oncle Abel Servien venait de tomber en disgrâce. En novembre 1645, à l'âge de 35 ans, il épousa Paule Payen, issue elle aussi d'une puissante famille de parlementaires, mais peu fortunée.

L'année suivante, il eut un premier fils, Louis-Hugues, qui se maria le 27 avril 1675, à une petite cousine, Jeanne-Renée de Lionne : « C'était, dit Saint-Simon (37), un homme qui avait mal fait ses affaires, qui vivait très singulièrement et obscurément, et qui passait sa vie à présider aux nouvellistes des Tuileries ». Il avait peut-être pour excuse qu'en 1672, à Versailles, il avait fait une terrible chute sur la tête en tombant de l'étage par une fenêtre qu'il avait prise pour une porte vitrée (38). Il décéda le 22 août 1708.

Jules-Paul, le second fils (39) conseiller et aumônier du Roi, mènera une vie encore plus effacée, Il eut en commande les Abbayes de Marmoutiers, Châlis et Cercamp, mais « ses mœurs, son jeu, sa conduite l'avaient éloigné de l'épiscopat et de la compagnie des honnêtes gens... Interné à Saint-Sulpice le 1er février 1697, il mourut le 5 juin 1721, à 66 ans, aussi obscurément qu'il avait vécu... Tous les matins, il buvait vingt ou vingt-deux pintes d'eau de la Seine... ».

Paul-Luc, le troisième enfant, fut, dès son enfance, destiné à l'état

(36) *Mémoires du Cardinal de Retz*, éditées par Ad. Régnier, 1880, t. V, p. 41 : 1er avril 1655.

(37) SAINT-SIMON, t. XII, p. 42-43.

(38) Madame de SÉVIGNÉ, *Lettres*, éd. Monmerqué, t. II, 479, notes.

(39) M. FOSSOYEUX, *L'abbé Jules-Paul de Lionne*, prieur commendataire de Saint-Martin-des-Champs, dans le *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile de France*, t. 56, 1929, p. 69-76. C'est lui, semble-t-il, que le Pape songeait en 1669 à faire Cardinal, par considération pour les services de son père « aussitôt qu'il aurait pris le bonnet de docteur » (*Mémoires de l'Abbé de Choisy*, éd. Lescure, 1888, t. II, p. 162). Il « culbuta » dans la débauche (Saint-Simon) peu de temps après la mort de son père.

religieux ; il devint chevalier de Malte, mais ne vécut pas longtemps (40).

Avec Elisabeth-Mélanie, la quatrième, nous revenons aux traditions pieuses de la famille. Mise au couvent de la Visitation et professe à l'âge de 16 ans, elle méritera de son père une « affection mêlée d'estime ». Pendant cinq années, elle fondera une maison d'éducation à Strasbourg, sur le modèle de Saint-Cyr.

Tout à l'opposé de cette religieuse, venait au cinquième rang Madeleine, née en 1651, et mariée le 10 février 1670 à François-Annibal III, marquis de Cœuvres, comte de Nanteuil, plus tard duc d'Estrées et gouverneur d'Ile-de-France. Malgré les cinq enfants qu'elle eut après ce mariage, elle n'imitera que trop sa mère dans une vie très galante, ce qui ne l'empêchera pas de se faire peindre par Mignard en sainte Agnès. Elle mourra le 18 septembre 1684 (41).

On ne devait pas encore prévoir de telles catastrophes domestiques quand naquit le sixième et dernier enfant, Artus II de Lionne, le futur évêque de Rosalie. A ce moment (1655), son père Hugues de Lionne se trouvait à Rome, envoyé par Louis XIV en mission extraordinaire pour dénoncer au Pape Innocent X, puis à Alexandre VII, les intrigues du cardinal de Retz. Ce dernier en garda à l'envoyé royal une rancune tenace qui s'étale crûment dans ses Mémoires, mais plus tard, après s'être accommodé avec Louis XIV, il devra entretenir dans le cours de ses missions diplomatiques, de fréquents rapports avec le ministre de Lionne. « Il poussa même la courtoisie officielle, jusqu'à réclamer l'amitié d'un homme qu'il traite ailleurs de façon si incivile » (42).

Artus sortait à peine de l'enfance, quand en 1671, éclata le plus grave scandale. L'évêque de Laon, plus tard cardinal d'Estrées (43) surprit sa mère et sa sœur Madeleine en relations criminelles avec le comte de Saulx (44). Louis XIV, outré de l'affaire, relégua par décret la mère à Angers (27 juin 1671). A cette occasion, Mme de Sévigné ne mâcha pas ses mots.

(40) L'on a de lui une quittance datée du 5 décembre 1664.

(41) Elle est mise en scène par Bussi-Rabutin, dans son *Histoire amoureuse des Gaules*, t. I, p. 424. Au dire du cavalier Bernin (avant 1665) « c'était une femme toute de feu et dévouées aux arts ». En 1657-1658, emmenée par son mari aux conférence de Francfort, elle y passa tout le temps au jeu ; une liaison avec le prince de Furstemberg devint tellement publique que M. de Lionne aurait réclamé des rigueurs contre elle. Un pamphlet, intitulé « Les vieilles amoureuses » (1670) en fait une de ses héroïnes. Le dévergondage de Mme de Lionne était un fait bien connu.

(42) Cardinal de Retz, *Supplément à la Correspondance*, par Claude Cochin, p. 248-251.

(43) Jean d'Estrées, docteur de Sorbonne, abbé de Conches, était le propre frère du Marquis de Cœuvres. On s'explique ainsi son rôle en cette délicate affaire. Nommé en avril 1681 à l'évêché de Laon sur la démission de son oncle le cardinal d'Estrées, il mourra à Paris le 1er décembre 1694, âgé de 43 ans.

(44) Madame de Sévigné, *Lettres*, éditées par Gérard-Gailly, 1953, p. 1014, note 8.

« Ah ! que j'aurois été contente, écrit-elle le 2 août (45), si la nouvelle de Mme de Lionne étoit venue toute seule ! C'est bien employé. Sa sorte de malhonnêteté est une infamie scandaleuse. Il y a longtemps que je l'avois chassée du nombre des mères. Tous les jeunes gens de la cour ont pris part à sa disgrâce. Elle ne verra point sa fille ; on lui a ôté tous ses gens. Voilà tous ces amants bien écartés ».

Et le 19 août suivant : « Quoique son mari fut accoutumé d'être cocu pour lui, il ne l'était pas pour son gendre ; et c'est ce qui l'a fait éclater, car vous savez bien l'honnête métier de la mère » (46).

Le ministre Hugues de Lionne, père d'Artus, en fut si vivement affecté qu'il en mourut deux semaines plus tard, méritant cette oraison funèbre de l'Abbé de Choisy dans ses Mémoires (47) :

« Hugues de Lionne, gentilhomme de Dauphiné, avoit un génie supérieur. Son esprit, naturellement vif et perçant, s'étoit encore aiguisé dans les affaires où le cardinal de Mazarin l'avoit mis de bonne heure ; habile négociateur, que la réputation d'une trop grande finesse avoit rendu presqu'inutile dans le commerce des Italiens, qui se défioient d'eux-mêmes quand ils avoient à traiter avec lui. Avec beaucoup d'esprit et d'étude, il écrivoit assez mal, mais facilement, ne se voulant pas donner la peine d'écrire mieux. Au reste, fort désintéressé, ne regardant les biens de la fortune que comme des moyens de se donner tous les plaisirs ; grand joueur, grand dissipateur, sensible à tout, ne se refusant rien, même aux dépens de sa santé ; paresseux quand son plaisir ne le faisoit pas agir, infatigable, passant les jours et les nuits à travailler quand la nécessité y étoit, ce qui arrivoit rarement ; n'attendant aucun secours de ses commis, tirant tout de lui-même, écrivant de sa main ou dictant toutes les dépêches, donnant peu d'heures dans la journée aux affaires de l'Etat, et croyant regagner par sa vivacité le temps que ses passions lui faisoient perdre. Sa mort fut aussi chrétienne et pénitente que sa vie l'avoit été peu. Il ne pouvait trop souffrir, disoit-il tout haut, pour expier ses péchés, et l'on vit en sa personne un exemple sensible de ces prétendus esprits forts qui, à la vue des jugements de Dieu, sont forcés à déposer toute leur fierté et à reconnaître humblement les vérités de la foi, qu'ils avoient combattues avec insolence.

Le jour même du décès d'Hugues de Lionne, Mme de Maintenon l'annonçait au maréchal d'Albret en ces termes (48) :

« Monsieur de Lionne est mort, et l'on ne scait encore qui aura le soin des Affaires Etrangères... On croit que Monsieur de Berni (le fils aîné de Louis Hugues), conservera la charge... Madame de Lionne a un très beau procédé ; elle pleure son mary, et ne veut pas sortir de son couvent. Beaucoup de gens croient que cela ne dépendroit pas d'elle, et que sa famille désire qu'elle y demeure ».

(45) *Ibid.*, p. 349-350.
(46) Madame de Sévigné, *Lettres*, édition Monmerqué, t. II, p. 331, note 15.
(47) *Mémoires de l'abbé de Choisy*, éditées par de Lescure, Paris, 1888, I, p. 89-90.
(48) 3 septembre 1671 : Madame de Maintenon, *Lettres*, édition Marcel Langlois, t. II, 1935, n° 17, p. 51-52 ; Madame de Sévigné, *Lettres*, édition Monmerqué, II, 356-357.

En fait, ce sera M. de Pomponne qui aura la succession au ministère (5 sept.) en échange de compensations financières pour le fils d'Hugues de Lionne.

Mme de Lionne, la mère, sortira finalement de son couvent, et continuera sa vie agitée pendant un certain temps. En novembre 1675, la marquise de Sévigné colporte le récit d'une « grosse querelle avec M. de Roquelaure à qui elle réclamait une tabatière d'or ». Celui-ci « la pensa décoiffer » (49). Sa réputation ne s'améliorait pas, et les mauvaises langues l'appelaient d'un mot plein de sous-entendus : « la souricière » :

Mme Cornuel voyoit Mme de Lionne avec de gros diamants aux oreilles, et devant elle, elle dit : « Il me semble que ces gros diamants sont du lard de la souricière » (50).

« Voici encore une autre sottise », raconte le 17 juillet 1675, Mme de Sévigné à sa fille (51), mais je ne veux pas que M. de Grignan la lise. Le petit Bon (comte de Fiesque) qui n'a pas l'esprit d'inventer la moindre chose, a conté naïvement qu'étant couché l'autre jour familièrement avec la *Souricière*, elle lui avoit dit, après deux ou trois heures de conversation : *Petit Bon*, j'ai quelque chose sur le cœur contre vous. — Et quoi, Madame ? — Vous n'êtes point dévot à la Vierge ; ah, vous n'êtes point dévot à la Vierge : cela me fait une peine étrange. Je souhaite que vous soyez plus sage que moi, et que cette sottise ne vous frappe pas comme elle m'a frappée ».

Comme on l'a fait remarquer, en citant ce trait vraiment étrange (52) les représentants de l'âge classique en France (1660-1685) savaient « accommoder le vice et le salut ». Plus tard, chez Mme de Lionne, la piété gagnera le dessus quand elle prendra pension, comme beaucoup d'autres héroïnes du temps, dans une communauté religieuse. Elle y jouera même le rôle de « mère de l'Eglise » et elle mourra dans une retraite gênée, le 20 mars 1704, à l'âge de 74 ans. Saint-Simon l'a dépeinte en quelques mots cinglants (53) :

« Madame de Lionne... était Payen, d'une famille de Paris... C'étoit une famille de beaucoup d'esprit, de hauteur, de magnificence et de dépense, et qui se seroit fait compter avec plus de mesure et d'économie, mais elle avoit tout mangé depuis longtemps et vivoit dans la dernière indigence avec sa même hauteur, et l'apparent mépris de tout, mais à la fin dans la piété depuis plusieurs années... De ses trois fils, l'aîné survivancier de son père perdit avec lui la charge de secrétaire d'Etat qui fut donnée à Pomponne, et il eut une charge de maître

(49) 10 novembre 1675 : Madame de Sévigné, *Lettres*, éd. Gérard-Gailly, 1953, p. 905.

(50) Corbinelli à Madame de Sévigné, 17 avril 1676 : cf. éd. Monmerqué, t. IV, p. 411.

(51) *Ibid.*, p. 530.

(52) Henri Busson, *La religion des classiques*, 1948, p. 10-11. Cf. plus haut : note 6.

(53) Saint-Simon, t. XII, p. 40-42.

de garde-robe dont il ne fit pas deux années de fonctions quoiqu'il l'ait gardée longtemps... On verra en leur temps les deux autres fils..., l'un, riche abbé débauché, l'autre évêque de Rosalie *in partibus* et missionnaire à Siam et à la Chine. Je ne parle pas d'un quatrième, chevalier de Malte, qui n'a point paru ; et voilà ce que deviennent les familles des ministres !... »

Ailleurs, Saint-Simon revient sur le sujet de Mme de Lionne qui, assure-t-il (54), « tomba dans la plus étrange misère et vieillit en cet état, et comme une espèce de folle, jusqu'en 1704. ». C'était, ajoute-t-il encore (55), « une espèce de folle avec beaucoup d'esprit et de hauteur, qui se serait fait craindre avec un peu plus de mesure et de bien. Elle mangea promptement tout, et passa sa vie dans la dernière indigence et dans l'apparent mépris de tout, et mourut à la fin dans la piété durant les dernières années ». Avec de tels antécédents, il ne faut point s'étonner que le jeune Artus de Lionne ait éprouvé « une passion malheureuse » (56). L'on peut se demander comment il en sortit une solide vocation aux Missions Etrangères. C'est ici qu'intervint Bourdaloue.

II. — *Une vocation brusquée aux missions de l'Orient*

Nous ne possédons pas de témoignage direct sur la vocation sacerdotale d'Artus de Lionne, mais par lui-même, nous savons, à n'en pas douter, que Bourdaloue fut « le premier canal dont Dieu s'est servi pour lui communiquer ses miséricordes » (lettre du 16 janv. 1695). « Vous êtes, lui écrivait-il le 5 janvier 1695, le principal et le canal des grâces que Dieu m'a faites » et, pour le remercier de sa « charité tendre et toujours égale » (6 janv. 1682) il rappelait le texte de saint Paul : « Etsi multos pedagogos habeatis in Christo, sed non multos patres ». Bourdaloue dut intervenir, à plusieurs reprises, pour lui faire maintenir son choix.

Après avoir poursuivi péniblement « durant quatre ans » ses études préparatoires au Sacerdoce, de Lionne fut ordonné au titre de « prêtre du diocèse de Rome » (57) ; il se trouvait en résidence au Séminaire de Saint-Sulpice, quand Mgr. Pallu, premier vicaire apostolique français en Chine, vint à Paris. Pallu n'était probablement pas un inconnu pour lui. Déjà, en 1668, le ministre Hugues de Lionne avait tenu à le recevoir en personne (58). Dans les premiers jours de juin, Pallu se retrouvait à Paris pour y régler divers problèmes posés par les jeunes fondations orientales du Séminaire des Missions Etrangères. C'est

(54) *Ibid.*, p. 474.
(55) *Ibid.*, p. 476.
(56) Cf. plus haut : note 6.
(57) Cf. BAUDIMENT, en face de p. 224, les signatures des missionnaires partis en 1681.
(58) Pallu rendit visite à de Lionne après avoir vu Colbert, le 10 mars 1668 (*ibid.*, p. 198).

alors, que, subitement, Artus de Lionne, lui demanda d'être agrégé au Séminaire. Pallu hésite, car il connaît les sautes d'humeur du candidat improvisé (59) ; il semble que Bourdaloue se soit alors interposé pour rassurer les directeurs du Séminaire. Mais bientôt, de Lionne exprime un nouveau désir : il sollicite la permission d'accompagner jusqu'à Port-Louis (Lorient), le port d'embarquement, Pallu et son petit groupe de nouvelles recrues pour l'Orient (60) ; on l'y autorise encore. Le 29 janvier 1681, Pallu et ses compagnons quittent Paris ; de Lionne est avec eux. Rien ne laisse encore soupçonner un nouveau coup de tête. C'est durant le trajet, par Chartres et Tours, qu'il se décide (61).

Il était parti de Paris avec la seule pensée d'escorter Pallu ; en route, il avait dû se sentir gagné par l'idée missionnaire qui entraînait ses compagnons à la conquête des âmes, car il faisait, sous le sceau du secret, ses confidences à Etienne Pallu (neveu de Mgr Pallu, et, comme lui originaire de Tours) ; à Vannes, il avait pris une sérieuse détermination, qui révélait l'acheminement de ses desseins, en résignant son prieuré de saint-Martin-de-Crécy, en faveur de M. Tiberge, le futur premier assistant de la Société (25 fév. 1681).

Jusqu'alors, Pallu n'avait contribué en rien à cette vocation naissante. Et voici que les parents commençaient à s'inquiéter. Bourdaloue désapprouvait la fugue (62) ; on déconseillait à l'évêque de l'emmener. Quand celui-ci, la mission (de carême à Lorient) finie, vit les intentions du jeune homme s'affirmer davantage, quand il constata qu'il avait parfaitement enduré les fatigues du jeûne du carême, ajoutées à celles des confessions, il ne crut pas devoir, en conscience, refuser cette bonne volonté qui s'offrait, et il accepta de joindre à sa troupe, Artus de Lionne (63). La famille sollicita même du jeune Roi une lettre de cachet, mais Louis XIV la refusa, les intentions du jeune prêtre étant trop nobles (64).

Il nous est resté de cette époque un court mémorial d'Artus, intitulé : *Motifs et raisons de mon voyage* (65).

Les gens qui m'ont le mieux connu (66) m'ont toujours averti de me donner de garde de l'inconstance de mon esprit que je ne puis désavouer estre très porté au changement. J'ay pensé quitter le Séminaire (de Saint Sulpice). L'air m'y paroissoit trop subtil et j'ai été contraint de manger en particulier pour être en état de prendre une meilleure nourriture que celle de la communauté ! Que sera-ce donc dans le vaisseau et dans les Indes ! Je serois tenté ici d'attache.

(59) *Ibid.*, p. 362.
(60) *Ibid.*, p. 376.
(61) *Ibid.*, p. 378-379.
(62) Cf. *MEP*, 8, 276.
(63) *Ibid.*, p. 307.
(64) *Ibid.*, p. 317.
(65) *MEP*, 967, p. 369-370 ; cf. *Anecdota orientalia*, VII, 3606.
(66) Bourdaloue est évidemment du nombre.

Mes parents solliciteront un évêché et par rapport à ce ministère j'ay des défauts essentiels. Qu'on le demande à M. le Sourd (Sulpicien).
J'aime naturellement l'argent et n'aime point donner. Il le sait bien. Je crains l'amour du monde et, si je n'allois à la Chine, j'irois ailleurs. Les gens du monde me regarderoient comme un fou s'ils lisoient ceci. On dit que je dois retarder d'un an, mais l'on empescheroit le salut d'autant d'âmes qu'un missionnaire en peut convertir en une année. De plus, je suis sorti de Paris où j'aurois trouvé des empeschemens. Il y a six semaines que je ne pense à autre chose. Je n'ai jamais eu qu'une fièvre tierce et, hors de celle-la, pas dix accez de fièvre. Depuis deux ans j'ai eu une faiblesse de teste qui m'a presque toujours mis hors d'état d'étudier et ne m'a pas laissé faire un seul jour maigre, mais à présent je fais caresme. Qui n'iroit pas à la Chine, on luy enverroit son fils mesme à la mamelle. Si le Roy donnoit 4 millions, mon pis aller, c'est de revenir ainsi brusquement.

Avant de s'éloigner de la France, il lui reste une dernière obligation pénible, celle de pourvoir aux nécessités spirituelles des siens.

A-t-il écrit alors à Mme de Lionne, sa mère ? On peut se le demander, car dans la lettre d'un ton si grave qu'il adresse, le 25 mars 1681, à sa sœur Madeleine la pécheresse, marquise de Cœuvres (67), il ne craint pas d'appeler celle-ci « la personne du monde que j'ai le plus de peine à quitter », comme si les relations avaient été rompues avec la marquise sa mère (68).

Du Port Louis

Vive Jésus !

J'employe le dernier moment qui me reste, ma très chère sœur, à vous dire à Dieu, car nous partons cette après disnée. Je puis vous assurer que vous estes la personne du monde que j'ay le plus de peine à quitter, et que j'évite de me représenter à moy mesme que je ne vous reveray plus en cette vie, de peur que cela ne m'empeschât de me consacrer à Dieu avec toute la joie que je le demande. Une aussy grande grâce que celle qu'il me fait, la persuasion mesme où je suis que mon départ ne vous affligera pas beaucoup, ne m'empesche pas d'estre très sensiblement touché de me séparer de vous, mais enfin Dieu m'appelle ailleurs, et, après les grâces qu'il m'a faites et celle qu'il me fait présentement, je serois indigne de vivre un moment sy je ne m'abandonnois entièrement à luy. Il me veult servir de père, de frère, de sœur, et de touttes choses : qu'il en soit a jamais bény, quoy que je sois fort indigne d'estre proposé pour exemple à personne. Je souhetterois, ma très chère sœur, que vous puissiez apprendre par mon exemple qu'il ny a rien de sy doux que de se donner tout a fait a Dieu ; la seule envie que jen ay me remplit dune plus grande consollation que tous les biens de la terre ne pourroient faire ; essayez, ma très chère sœur, de vous donner à luy et, s'il ne vous fait pas gouter plus de douceur a son service que vous n'en trouvez dans la vie que vous menez, je vous permets de le quitter. Je suis assuré que vous

(67) Publiée dans *Lettres autographes de la collection de Troussures*, par Dom Paul Denis, Paris-Beauvais, 1912, p. 583-584.

(68) Divers documents de l'époque nous la montrent ne vivant que d'expédients (26 juillet 1683) ; un arrêt du conseil royal sera pris en sa faveur (5 février 1685).

estes obligée de reconnoistre que vous n'avez jamais esté sy contente que dans le peu de temps que vous avez plus voulu vous donner à luy et je puis dire que sy la douceur que vous sentiez n'a pas continué, c'est vostre faute et non pas la sienne. Je croy que vous serez persuadée que je suis bien éloigné de vous dire cecy pour vous faire de la peine, puisque je puis vous assurer que vous estes la personne de la terre que j'ayme le plus tendrement, mais cest le désir que jay de vous voir véritablement heureuse qui me fait parler de la sorte, et la crainte que jay destre un jour obligé de servir de tesmoing dans l'arrest de vostre condamnation par la connoissance que vous mesme m'avez donnée des grandes graces que Dieu vous a faites, car, ne devant jamais vous revoir, je ne puis m'empescher de vous dire quil faut que vous preniez soin de vous aveugler vous mesme pour refuser de vous donner à Dieu et il est impossible que vous faisiez resflexion sur la douceur que la grace vous faisoit trouver seullement à regarder le ciel, et mesme a pleurer vos peschez, et sur la crainte de ne rien trouver d'assez dur pour satisfaire a ce que merittoit le peu de soin que vous aviez pris jusque alors de servir Dieu. Il faut encore une fois que vous preniez un soin particulier de vous cacher toutes ces choses, pour que la vie que vous menez presentement ne vous paroisse pas insuportable au nom de ce mesme Dieu, ma très chère sœur, qui veut bien encore vous recevoir. Retournez à luy, mais retournez y au plus tost. Voicy le temps de pasques qui s'approche ; les misteres dont lesglize solemnisent la mémoire sont infiniment propres a vous redonner de la ferveur et, pour peu que vous preniez soin de vous y exciter vous mesme, j'espère que les choses reviendront dans un estat encor meilleur quelles nestoient. Je ne manqueray un jour de ma vie de prier nostre Seigneur de vous en faire la grace. Adieu, pour la dernière fois, ma très chère sœur, aymezmoy toujours un peu et soyez persuadée que je vous aimeray jusqu'à la mort tout autant que j'en suis capable.

De Lionne, prestre indigne.

Chargez-vous, je vous prie, de tesmoigner a monsieur le Marquis de Cœuvres (son mari) et à M. l'Abbé d'Estrées (son beau-frère), la reconnoissance que je conserve et que je conserveray toute ma vie de touttes les bontez qu'ils m'ont tesmoignées. Je souhetterois de pouvoir escrire a l'un et a l'autre, mais je crains de n'en pouvoir trouver le temps.

Cette exhortation affectueuse, envoyée de Lorient le matin du départ, c'est-à-dire sans doute, le 25 mars 1681, eut-elle quelque efficacité ? Nous ne le savons pas. En tout cas, le nom de la marquise de Cœuvres, qui devait mourir en 1684, ne reparait plus comme destinataire d'une lettre parmi celles qui nous ont été conservées. Par contre, une fois arrivé à Surate (15 octobre 1681) (69), Arthus écrit longuement à son autre sœur, Elisabeth-Mélanie, la Visitandine de la rue saint-Jacques (70). Deux longues lettres envoyées à Bourdaloue nous révèlent les relations cordiales du maître avec le fils spirituel : la pre-

(69) Sur le voyage par mer, cf. Baudiment, p. 411-416.
(70) 9 novembre 1681 : *MEP*, 136, 624-627 et 951, 229-232 ; *Anecdota orientalia* VII, 3507 (extraits).

mière datée de Surate, 6 janvier 1862 (71), et la seconde, de Siam, 24 octobre 1682 (72).

De Surate ce mardi jour de l'Epiphanie 1682

Je ne sai, mon tres cher et R. Père, sy ie me trompe, mais ie me promets que non seulement vous ne m'azves pas entièrement oublié, mais mesme que vous conservez quelque amitié pour moi et que vous seres bien aise de recevoir de mes nouvelles. La charité tendre et toujours egalle que vous m'aves témoignée m'assure que l'amitié que N. S. vous a donnée pour mon ame n'est pas d'une nature a s'éteindre ni a se diminuer par l'éloignement de nos personnes. Numquid oblivisci potest mulier infantem suum. Oui, mon tres cher Père, i'espère que vous me regardez toujours comme vostre enfant et comme un enfant tendrement aimé ; que vous prendres toujours en ce qui me regardera, la part qu'un père a acoutumé de prendre en ce qui regarde son enfant ; que vous vous reiouyres ou affligeres des bons ou mauvais succes qui m'ariveront comme il le fait, et enfin que bien loing que l'eloignement qui est entre nous diminue rien de nostre affection, il ne servira au contraire qu'a la reveiller de mesme que les peres et les meres ne ressentent iamais plus vivement l'amour qu'ils ont pour leurs enfants que lorsque l'eloignement leur fait craindre qu'il ne leur soit arrivé quelque disgrace. Pour ce qui me regarde mon très cher Père, ie puis vous assurer avec la mesme sincérité que vous m'aves veue, que non seulement les sentiments d'amour, de tendresse et de reconnesance que j'avois pour vous ne sont point diminués, mais que ie les resents plus vivement que je n'avois fait en France et que je connois beaucoup mieux la vérité de ces paroles de saint Paul : Et si multos pedagogos habeatis in Christo, sed non multos patres. Enfin, mon très cher Père, et par les sentiments dans lesquels je me trouve et par ceux dans lesquels ie me promets que vous seres a mon égard, i'espere que nostre union sera eterenelle. C'est une des choses qu'il m'est le plus permis de souhaiter en ce monde, et c'est aussy une des choses que je souhaite davantage.

Pour venir au succes de mon voiage, ie vous dirai qu'il me semble que Dieu a pris un soin tout particulier de m'assurer de ma vocation. Vous connoissez mieux que personne mon inconstance naturelle et d'ailleurs vous aves pu craindre que ie n'eusse pas une santé ases robuste pour les fatigues qui accompagnent cette vocation. C'etoit sans doute ce qui pouvoit davantage en faire douter, et ce sont particulièrement ces deux choses qui me persuadent puissamment et qui m'assurent, ce me semble, entierement de ma vocation, car d'un costé, non seulement ie ne me repents point de ce que i'ay fait, non seulement ie n'en ai ressenti aucune peine, mais la première idée de m'en repentir ne m'en est pas mesme venue dans l'esprit, pas un seul mouvement indélibéré, et au lieu de tout cela, i'ay une tranquilité, une paix et un repos d'esprit admirable. En vérité, il n'arrive guère qu'un esprit ardent et inquiet et inconstant, comme vous saves que ie suis naturellement, se trouve dans ces dispositions pendant tout le cours d'une annee, sans qu'il soit secouru d'une grande grace, et des que la grace entretient un homme dans l'estime et dans l'amour d'une vocation, c'est, ce me semble, une marque infaillible qu'elle vient de Dieu.

Ce qui me confirme encore dans cette pensée, c'est que ce n'est en

(71) Conservée en deux copies, *MEP*, 136, 640-648 et 951, 237-244 (la meilleure), ainsi qu'en extraits dans *Anecdotes orientales*, VII, 3507.

(72) *MEP*, 878, 182-185 : par Siam, il faut entendre la capitale Ayuthia.

aucune manière, une ferveur de devotion sensible qui me donne ces sentiments, car on ne peut pas estre dans une plus grande aridité, ou peut-estre mesme dans une plus grande lascheté que ie le suis. Ce n'est point non plus, l'esperence de convertir un grand nombre d'infidelles qui me soutient dans ces sentiments, car il me semble que quand ie ne serois iamais trouvé bon a rien pour ces emplois, ie ne laiserois pas de me plaire dans mon estat, et que quand ie serois restraint dans le soin de ma propre perfection, a laquelle i'ay beaucoup plus de facilite de travailler, éloigné de mes proches et de mon pais, cela ne m'empeschera pas de me trouver bienheureux. Dieu me face la grace d'estre ausy fidelle a m'avancer dans la vertu qu'il me donne de facilité pour le faire. D'un autre costé, pour ce qui regarde ma santé c'est une chose surprenante que la force et la vigueur que i'ay eue pendant tout nostre voyage. Jusqu'en cette ville, il a esté de pres de 7 mois dont nous en avons este 5 entiers sans touscher a aucune terre, et je puis dire que nous y avons ases souffert, et malgré cela ie ne me suis pas senti ataqué du moindre mal de teste ni du moindre mal d'estomac ni de cœur. Ie n'ai pas mesme vomi une seule fois. Il s'en faut bien qu'aucun de nostre troupe, qui étoit de 8 personnes, se soit trouvé dans ses dispositions et il s'en faut bien que ie ne m'i sois trouvé moi-mesme l'année que j'allai par mer, avec M. le Comte d'Estrées. Mais ce qui pase tout cela et qu'on ne croiroit que difficilement, c'est que sortant de faire un caresme, moi qui depuis 2 ans n'avois pu faire un seul jour maigre et qui avois encore mange gras le vendredi avant que je partise de Paris i'ay presque continuellement et sans un seul jour de relache etudié des matières qui demandois une tres grande application en telle sorte que i'ay plus apris dans ce voiage que je n'avois fait depuis 4 ans et malgre cela ma teste s'est fortifiee de jour en jour. Voila la maniaire dont ie me suis porté dans le voiage qui est un des plus longs qui se puissent faire, puisque par les detours qu'on est obligé de prendre, il est de plus de 4000 lieues. Elle a continué de mesme depuis 3 mois que nous sommes en cette ville. En sorte que ie n'ai pas esté obligé de prendre le moindre petit remede pour me remetre de la fatigue du voiage, n'en aiant resenti aucune incommodité. L'occasion qui me fait partir samedi pour aler par terre à Siam en est une confirmation bien authentique. Mgr d'Heliopolis (73) tant pressé d'envoier en diligence quelques missionnaires a Siam pour une afaire de consequence en avoit designé 4 du nombre desquels ie n'étois pas, afin que sy quelqu'un demeuroit malade en chemin, les autres pussent continuer le voiage, mais aians fait reflection que l'un d'eux étoit d'une sante un peu délicate, il l'a retenu et m'a nommé pour faire le 4e comme étant un de ceux sur la santé duquel on pouvoit le plus conter (74). Ce voiage n'est ni perileux, ni mesme fort dificille, mais il est long et de 40 jours de marche. On traverse une partie des états du grand Mogol et le roiaume de Golconde et l'on va s'embarquer à Masulipatam qui est du mesme roiaume, pour de la paser en 3 semaines a Tennacerim, qui est un port du roiaume de Siam et qui est éloigné de la ville capitale de 25 journées.

Voila, mon reverend pere, l'etat ou ie me trouve pour le corps et pour l'esprit, et la disposition qu'on a fait de moi. I'espere estre arive a Siam lorsque vous recevres cette lettre. C'est pourquoy, ie vous suplie tres instament de demander a Dieu pour moi qu'il me face la grace de bien profiter du temps qui me sera donné pour me preparer

(73) Mgr Pallu, évêque d'Heliopolis in partibus infidelium.
(74) Baudiment, p. 418-419.

aux emplois de ma vocation. C'est de ce fondement, que dépend tout le reste de l'edifice. Vous connoisses combien ie suis eloigné des dispositions que doit avoir un véritable missionnaire et surtout de cet esprit de mortification et de douceur sans lequel il est bien dificille qu'il se sauve et qu'il sauve les autres. Ie vous coniure donc, mon tres cher père, par toutes les graces dont Dieu vous comble, de luy demander instamment pour moi ces 2 vertus. Vous saves l'opposition que j'y ai et vous en saves la necessité. Vous assurant que de mon costé, i'offrirai tres souvent a Dieu mes foibles prières pour le conjurer d'accroistre de plus en plus la mesure de vos bonnes œuvres et de vous combler de bénédictions en ce monde et en l'autre.

Votre tres obligé et très reconnoissant fils en N. S.,

De Lionne, prestre et missionnaire indigne.

† De Siam, ce 24 oct. 1682

Mon Reverend Père,

Je vous escrivis de Surate assez amplement mes dispositions tant pour le corps que pour l'esprit. Dieu m'a fait la grace de n'y rien changer, et je suis dans la mesme joye et dans la mesme santé que j'estois pour lors. Nous avons encore bien éprouvé des bontés de Dieu sur nous dans le voiage que nous avons fait par terre de Surate a Masulipatam. Aiant esté obligez de traverser trente jours durant dans un chemin remply de troupes d'un Ennemy du grand Mogol, qui ravagoient tout, et qui avoient fait presque desert tout le pais. Nous estions partis de Surate sur un avis que les chemins estoient libres, mais a 3 journeez de la nous en reconnusme la fausseté. Quand nous arrivions en quelque ville tout le monde estoit surpris de ce que nous avions pu eschapper de la main de ces bandits. Nous leur avons veu brusler un village a 3 quarts de lieu de nous. Enfin c'est la grace particuliere de la providence divine que nous ne soyons point tombe entre leurs mains. Il n'y a rien de particulier dans le reste du voiage. Je vous avoue, mon tres cher Père que quand j'ay fait reflection sur ma vocation quoique j'y voye quelque chose qui me paroit assez irrégulier, cependant il me semble que Dieu voulant m'appeler aux Indes, il devoit s'y prendre de la maniere qu'il a fait. Car si les choses s'estoient passez d'une autre façon j'aurois bien eu de la peine a surmonter les obstacles tant extérieurs qu'intérieurs qui se seroient opposez a ce dessein. Quoiqu'il en soit Dieu y a donne sa benediction aussi entiere que je la pouvois desirer, car je vous avoue que je me trouve icy comme dans mon centre. Je suis dans une joye et une certaine liberté d'esprit que je n'avois pas esprouve en France. Je me regarde comme dans un estat stable et permanent qui ne me laisse rien a desirer ni mesme a envisager sur la terre ce que je n'avois pas en France, car je voyois bien que je ne devois pas toujours demeurer a mener la vie que je menois dans le seminaire ce qui fesoit que dans l'incertitude de ce que je deviendrois tantost j'envisageois un estat et tanstot un autre. Dieu mercy, je suis presentement hors de ces embarras, et j'espere que Dieu me fera la grace de vivre et mourir dans la vocation ou je suis. Je me prometz de vostre amitié, mon tres cher Pere que vous remercierez pour moy la bonté infinie de Nostre Seigneur, qui me comble de tant de graces et que vous m'en obtiendrez la continuation. Je vous avoue que les avantages que je trouve dans mon estat n'ont pas encore opere grand chose pour la conversion de mes fautes. Si j'ay un peu profite c'est a sentir un plus grand degagement de tout, et un peu plus d'abandon a la Providence. Mais je suis encor remply de mes desfauts que j'avois en France.

J'espere neanmoins que celuy qui m'a mis dans cet estat si releve et si au dessus de mes forces dabit consequenter ad tale esse. L'on m'a ordonné d'apprendre la langue de ce Royaume. Elle est extrêmement difficile et hors les exercices communs du séminaire, elle occupe presque tout mon temps. Je m'y applique avec assez de ferveur a cause de sa grande nécessité. L'on m'a encore donne un employ qui me donne beaucoup de consolation c'est d'aller chercher a baptizer de petits enfants dont il meurt une tres grande quantite dans ce Royaume. Nous les allons chercher jusque dans les maisons sous prétexte de leur donner quelque petit remede et nous les baptizons quand nous jugeons qu'ils n'en doivent pas revenir. Dieu a mesme suppléé à nostre insuffisance dans la medecine en nous donnant un marque presqu'infaillible pour connoitre ceux qui n'en doivent pas rechapper. L'on a divisé la ville et les environs et l'on nous a donne a chacun nostre paroisse que nous allons regulierement visiter deux fois la semaine. Je n'y ay point esté encor une seule fois sans trouver a en baptizer quelqu'un de sorte que depuis environ 4 mois que l'on m'a ordonné de m'appliquer a cette œuvre Dieu m'a fait la grace d'en baptizer plus de cinquantes. Voila quelles sont mes occupations. Je me contente de vous mander ce qui me regarde. Si vous désirez scavoir des nouvelles de nos missions les directeurs de nostre séminaire de Paris vous les apprendront. A Dieu, mon cher et reverend Pere, aimez moi toujours je vous conjure et vous souvenez de moy devant Dieu et soyez persuadé que je conserveray toute ma vie les sentiments de respect de tendresse et de reconnoissance que je suis oblige d'avoir pour vous.

De Lionne, prestre indigne.

III. — *Durant le ministère d'Artus de Lionne en Orient*

A peine Artus de Lionne, avec ses confrères du Séminaire des Missions Etrangères de Paris, eut-il pris pied dans les Missions d'Extrême-Orient, qu'il s'y trouva mêlé à d'inextricables difficultés avec les Jésuites de ces régions. La position qu'il crut devoir adopter ne troubla jamais ses relations avec Bourdaloue.

La première des complications vint des prérogatives du protectorat jusqu'alors accordé au Portugal. Mgr. Pallu avait obtenu de la Congrégation de la Propagande que tous les missionnaires, sans exception aucune, seraient désormais subordonnés aux Vicaires apostoliques. Cette affaire du serment (75), provoqua une série de répercussions dont de Lionne put s'entretenir avec Bourdaloue quand il revint en France durant l'année 1686. A l'occasion de ce retour, il consulta un Jésuite de Paris, le P. Menestrier (76) qui lui répondit par une *Lettre d'un Docteur en théologie* (77), souvent citée dans les controverses de l'époque. Nous possédons aussi d'« Artus de Lionne » un certificat délivré

(75) Cf. Mgr Chappoulie, *Rome et les Missions d'Indochine au XVIIe siècle*, spécialement t. I, p. 253 et s.

(76) C'est ce qui est affirmé dans une lettre inédite du Père Couplet. Habituellement on donne pour auteur de cet écrit anonyme le Père Le Tellier.

(77) Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. V, p. 851-852, n° 2550.

à Paris le 25 août 1686 pour innocenter les six premiers Jésuites de la mission française « envoyée par Louis XIV dans la question du serment » (78).

Une fois de retour au Siam, de Lionne, qui avait décliné une première fois la nomination de Vicaire apostolique, envoya en France une liste de livres qu'il demandait (79) ; ce document nous renseigne sur ses besoins spirituels.

1° Une douzaine d'exemplaires du Traité de la religion par Abadie (80).
2° La nouvelle vie de saint Charles (81) et d'autres Prelats.
3° Différents livres qui traitent de la vérité de la religion. Qu'on a déjà à Siam Grenade (82), Grosin (83), Savanarole (84). Qu'il communiquée (sic) une idée qu'il a la dessus pour faire voir que ces livres lui seront nécessaires pour servir à exécuter cette idée.
4° Le livre qu'a fait M. Dirois (85), celui de M. de Pianesse (86) de Du Plessis Mornay (87), du Père Bagot (88), Tinès (89) et les autres qui traitent de cette matière de la véritable religion.

(78) *MEP*, 10, 203-204 : « Paris 6 août 1687. Je soussigné certifie que Monseigneur l'Evêque de Metellopolis (Mgr Laneau) a donné une approbation aux six reverends pères Jésuites françois qui sont passés à Siam avec Monsieur l'Ambassadeur de France. Ce que je scay pour leur avoir porté moymesme la ditte approbation de la part dudit Seigneur Eveque. De plus je certifie que lorsque les Reverends Peres Jésuites demanderent a Mgr de Metellopolis la dite approbation ils luy dirent en ma presence qu'ils etaient resolus de ne faire aucune fonction de juridisction ecclesiastique s'il ne leur accordoit pas ladite approbation et qu'en cas qu'il la leur donnat ils luy assuroient que si dans la suite ils apprenoient que le St Siege desaprouvat cette approbation ils ne s'en serviroient plus (en note : Je puis encore ajouter que je n'ay nulle connaissance que lesdits peres ayent confessé a Siam avant d'avoir receu laditte approbation). C'est le testmoignage que je suis obligé de rendre a la vérité en ayant esté requis par le reverend pere Tachard. A Paris ce 25 aoust 1686, De Lionne » (autographe).

(79) *MEP*, 10, 55. « Extrait de dépêche arrivée 4 août 1688 de M. de Rosalie entre le 28 juin 1687 et janvier 1688 ». De Lionne était rentré au Siam en septembre 1687.

(80) Jacques ABBADIE, protestant (1654-1727), *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, in-18, Rotterdam, 1674, sans nom d'auteur (en 1688, paraîtra une édition remaniée).

(81) Probablement la traduction française de *Vita di san Carlo Borromeo* (par G. P. GUISSANO, Rome, 1610) due à l'Oratorien E. CLOYSANT, Lyon, 1685.

(82) Louis de GRENADE O. P. (1505-1588) sans doute une traduction française de l'*Introducion al simbolo de la Fe*, in-fol. (1re éd., Salamanque, 1582).

(83) Jean-Hugo de GROST, dit GROTIUS (1583-1645), *De Veritate Religionis Christiane*, Amsterdam, 1624.

(84) Jérôme SAVONAROLE O. P. (1452-1498), sans doute son chef-d'œuvre : *Le Triomphe de la Croix*.

(85) François DIROYS (1620-1690), *Preuves et préjugez, pour la religion chrétienne et catholique contre les fausses religions et l'athéisme*, in-4°, Paris, 1683.

(86) Nous n'avons point pu identifier cet ouvrage.

(87) Philippe de MORNAY, dit communément DUPLESSIS-MORNAY (1549-1623) calviniste, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, in-8°, Anvers, 1580 (traduit aussi en latin par l'auteur).

(88) Jean BAGOT S. J. (1591-1664), *Apologeticus fidei...*, Paris, 1645.

(89) N'y a-t-il point une erreur de lecture ? Ce nom nous est inconnu.

5° Douze exemplaires de la Vie de J(ésus)-C(hrist) par M. Le Couvreur (90) in-16 imprimés chez Helie Josse...
6° Ce que M. Le Tourneur a fait sur la messe (91). On ne se souvient pas qu'on ait fait présent de tous ces ouvrages.
7° Une douzaine d'exemplaires du Catéchisme de M. Fleury (92), et ses nouveaux livres (93) trouvant tous ceux de cet auteur très bons.

Quand, par la suite, s'enveniment les relations de la mission portugaise en Orient avec les Jésuites français, de Lionne prend vigoureusement le parti de ces derniers, dans la lettre qu'il envoie à Bourdaloue, de Canton, le 26 novembre 1689 (94), et il ajoute :

Je pars demain pour deux cents lieues. Je vous ai écrit de la coste de Coromandel (95) que j'avois crû ne devoir point accepter l'Evesché dont on m'avoit voulu charger. L'anxiété d'esprit dans laquelle j'ai été pendant tout le temps que j'ai cru devoir accepter, m'instruira, etc.

Mais de nouveaux problèmes se posent, qui risquent d'altérer la confiance réciproque de Bourdaloue et d'Artus de Lionne, car celui-ci approuve sans restriction (96) le mandement que Mgr. Maigrot, des Missions Etrangères de Paris, vient de promulguer (mars 1693) contre la pratique des rites chinois telle qu'elle est tolérée par les Jésuites depuis plus d'un siècle (97). A Paris, le P. Le Tellier a publié, en 1687, *une Défense des nouveaux chrestiens et des missionnaires de la Chine*, avec l'approbation de M. de Brisacier, un des deux supérieurs du Séminaire des Missions Etrangères de Paris (98) ; de Lionne déaspprouve Brisacier (99), ce qui ne l'empêche pas de répéter à Bourdaloue le 5 janvier 1695 : « Vous estes le principal et le canal des grâces que Dieu m'a faites » (100). Onze jours plus tard, 16 janvier 1695, il accuse encore réception d'une lettre de Bourdaloue qui l'a beaucoup ému dans une

(90) Nicolas Letourneux (1640-1686), *La vie de Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1686.
(91) *Instruction et exercices de piété durant la sainte Messe*, in-12, Paris, 1685 et *Le meilleur moyen d'entendre la Messe*, in-12, Paris, 1685.
(92) Claude Fleury (1640-1723), *Grand catéchisme historique*, in-12, Paris, 1683, traduit en siamois par Mgr Laneau (Streit, Bibliotheca Missionum, t. V, p. 668, n° 1979, 10). L'on a imprimé une lettre de M. l'Abbé de Fleury à Mgr. Laneau, Paris, 3 mars 1685 (Streit, t. V, p. 666, n° 1972).
(93) Cf. sa notice et les références dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, 1920, col. 21-24.
(94) *Anecdotes orientales*, VII, 3521.
(95) Sans doute, de Pondichéry : lettre perdue.
(96) A. de la Vigne, Focheu, le 14 novembre 1793 (*Ibid.*, 3334) : « Mgr Maigrot.. a fait un Mandement et malgré les menaces il est aussy gay et content que du tems de la bande joyeuse de Bombay. Il n'y a que sa barbe qui en ait blanchi ».
(97) Cf. *Chinois* (*Rites*), dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XII, col. 731-741.
(98) Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. V, p. 896-897, n° 2570.
(99) A Charmot, sans date (*Anecdota orientalia*, VII, 3334).
(100) *Ibid.*, 3337.

réponse que nous connaissons seulement par une analyse détaillée de l'époque (101).

« Il le remercie de la lettre qu'il luy a écrite qu'il a lue avec une sensible consolation, parce qu'elle luy est un témoignage de son ressouvenir et de son affection. Il luy marque qu'il ne peut pas oublier les obligations qu'il luy a, et en particulier celle d'avoir été le premier canal dont Dieu s'est servi pour luy communiquer ses miséricordes... Le P. Bourdaloue luy ayant écrit qu'il aurait extrêmement souhaité qu'il y eust une union entre les Jésuites françois et les Missionnaires, mais qu'il ne falloit pas qu'elle se fisse contre les Jésuites Portugais : M. de Lionne luy fait voir fort au long qu'il n'a jamais eu la pensée de faire une espèce de cabale, comme il paroit le vouloir dire... Il finit en luy disant qu'il luy prend quelques fois envie de luy décharger son cœur par un détail de je sai combien de choses de la dernière force, mais voyant bien que cela ne serviroit qu'à l'affliger, et peut etre a l'irriter contre luy, en regardant ce qu'il luy diroit comme des calomnies atroces, et des emportements extraordinaires, par la difficulté extrême qu'il auroit d'ajouter foy a ses paroles, il aime mieux garder le silence ».

Malgré cette gêne croissante, les relations se poursuivent cordiales. A M. de Lionne devenu évêque de Rosalie et vicaire apostolique du Setchouan depuis 1696, Bourdaloue écrit trois ans plus tard (102) :

A Paris, le 2 de mars 1699

Puis-ie espérer, Monseigneur, que j'aie encore quelque part à l'honneur de vos bonnes graces, et que vous ne m'aves pas entièrement oublié ? Ce seroit la chose du monde que je souhaiterois le plus, et qui me seroit un plus sensible plaisir ? Mais ie vous avoue, Monseigneur, que n'aiant point receû de vos nouvelles depuis votre retour aux Indes (103), j'ai besoin d'estre assûré sur ce qui regarde vostre souvenir, et l'ancienne amitié dont vous m'honories.

Permettes-moi donc la liberté que ie prends, de vous demander à vous même ce qui en est, et de vous renouveller en même temps tous les sentimens que j'ai conservés pour vostre personne, et que je conserverai toute ma vie. Car, ni le nombre des années, ni l'éloignement des lieux ne vous effacera jamais de mon cœur. Je remercie Dieu tous les jours pour vous, Monseigneur, des graces infinies dont Il vous comble, et je Le prie de vous continuer cette santé, dont vous faites un si saint usage pour sa gloire. Elle est précieuse a bien des ames que Dieu veut sauver par vostre ministere, et c'est encore par cette raison qu'elle m'est infiniment chere a moi-même.

Je me sers de l'occasion de nos Peres, qui s'en vont a la Chine (104), pour me donner l'honeur de vous ecrire, et je vous supplie de trouver bon que je vous les recommande en vous suppliant de leur accorder vostre protection, dans les occasions ou ils en auroient besoin.

(101) *MEP*, 406, 307-308, sans doute celle transcrite par Brisacier à Paris (cf. lettre non datée de Brisacier à de Lionne, *MEP*, 11, 485).

(102) *MEP*, 14, 25-28.

(103) A Siam en septembre 1687.

(104) Sur l'Amphitrite : cf. la lettre du Père Bouvet au Père de la Chaise Pékin, 30 novembre 1699 (Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. V, p, 955, n° 2789.

Vous aures peut-estre desia sceu, Monseigneur, la mort de Monsieur le Duc d'Estrees (105), qui s'estoit fait tailler l'automne dernier. En le visitant, un jour, j'y trouvai Monsieur l'Abbé vostre frere, dont vous avés aussi appris le changement, par les soins que Monsieur l'Archevesque de Paris en a pris ; et je ne doute point que cela ne vous ait donné de la consolation (106). Oserai-je, Monseigneur, vous supplier, de n'oublier pas [devant] Dieu l'homme du monde, qui vous honore plus sincèrement, et si vous me permettez d'user de ce terme, qui vous aime plus tendrement : c'est sans préiudice du profond respect, avec lequel ie suis

Vostre tres humble et tres obeissant serviteur

BOURDALOUE, S. J.

La discussion des Rites chinois mettait alors aux prises les meilleurs Missionnaires de la chrétienté. De Lionne avait, nous l'avons vu, embrassé le parti hostile, en adhérant à la prohibition formulée par Mgr. Maigrot. Bourdaloue mit au service des Jésuites partisans des Rites, son talent et sa plume. Ce point a été controversé, et souvent nié par les historiens, malgré le témoignage exprès qu'en donna le Jésuite de Paris, le P. Daniel, dans son *Histoire de France* :

« L'année suivante (1700), est-il dit dans l'avertissement de la réédition faite par le P. Griffet (197), il (le P. Daniel) fut chargé d'écrire sur les disputes qui s'étoient élevées entre les Prêtres des Missions Etrangères et les Jésuites au sujet des cérémonies de la Chine. Il publia un écrit intitulé : *Histoire apologétique des Jésuites de la Chine*, imprimé en 1700 (108). Mais on sait par des personnes instruites qu'il ne fut pas le seul à y travailler ; il est certain qu'il en dressa le plan et en rassembla les preuves, mais ce fut le Père Bourdaloue qui les mit en œuvre et l'on y retrouve, en effet, cette éloquence mâle et sublime qui caractérise ce grand orateur ».

Dans un recueil autographe des poésies latines du P. Louis de Fourcroy, conservé à la Bibliothèque de Bourges, la dernière épigramme, datant de la fin de l'été ou du commencement de l'automne 1700 (109), est ainsi rédigée :

4660. R. Patri Bourdaloue / de re Sinensi, / ultimo, sed primis anteponendo, / scriptori.

Scis Oratores Orator vincere, Scriptor
  Scis quoque Scriptores vincere, Laude pari.
Das finem libris, Edicto fortior omni,
  hac de re, Scriptor quis dabit ultrà librum ?

(105) Son beau-frère, époux de sa sœur Madeleine.

(106) L'abbé Jules-Paul ; cf. plus haut : note 39.

(107) Paris, 1755, t. I, p. 27 de l'avertissement qui doit être du Père Griffet (cité par GRISELLE, dans BOURDALOUE, *Histoire critique de sa prédication*, t. II, 1901, p. 909, note 2.

(108) STREIT, *Bibliotheca Missionum*, t. VII, p. 22-23, n° 2071-2074.

(109) Plus exactement entre le 22 juillet et le 1er novembre 1700 ; cf. vicomte de LARIGAUDIÈRE, *Bourdaloue et les épigrammes latines du Père de Fourcroy*, dans *Revue Bourdaloue*, t. III, 1904, p. 345, 728-729.

Ce qui peut se traduire en français :

Au R.P. Bourdaloue / Dernier de ceux qui ont écrit / sur la question de la Chine / Mais qu'on doit mettre avant les premiers.

Tu sais, orateur, vaincre les orateurs, écrivain tu sais de même vaincre les écrivains, à louange égale. Ton œuvre, plus efficace que tout décret, met fin aux livres ; sur cette question, quel auteur désormais écrira un ouvrage ?

Plût au ciel que la dernière prédiction se soit vérifiée. L'ouvrage commun des Pères Daniel et Bourdaloue, bien loin de mettre un terme aux débats passionnés, servit de point de départ à des polémiques de plus en plus ardentes, auxquels les moindres incidents d'Europe et d'Extrême-Orient apportaient des matériaux. Bourdaloue qui ne s'était mêlé à cette affaire que pour rendre service, de manière anonyme, à un confrère, s'abstint de participer aux autres incidents, en particulier aux Lettres presqu'injurieuses qui s'échangèrent des deux côtés à propos d'un essai de fondation de Mgr. de Lionne dans une province intérieure de la Chine (110). C'est ce qui lui valut de conserver jusqu'à sa mort, l'amitié bienveillante des prêtres du Séminaire des Missions Etrangères. Le 11 mai 1704, M. Brisacier écrivait à Mgr. de Lionne qui se trouvait alors à Rome (111) :

« Le P. Bourdaloue est fort malade d'une fièvre continue et d'une fluxion sur la poitrine. On vient de nous dire qu'on lui a donné l'Extrême-Onction ».

Huit jours plus tard, Brisacier reprenait la plume (112) :

Monseigneur, cette année est pour vous une année de dures épreuves par la perte des personnes qui vous sont chères (113). Le R.P. Bourdaloue mourut mardi (114) vers les 5 heures du matin. Il avoit dit la messe le jour de la Pentecôte. Cette perte est en beaucoup de manière plus grande qu'on ne peut dire. Vous le ressentirez sans doute par les obligations que vous lui aviez. Deux de nos Mess(ieu)rs ont été dire la messe pour lui a S. Louis ou ils ont été fort bien reçeus. On les introduisit même dans la chapelle interieure ou son corps etoit et ou presque personne n'entroit.

Il avoit dit dabord au medecin qu'il se sentoit frappé a mort ; qu'il ne pouvoit en revenir sans un miracle et que comme il n'avoit rien fait en sa vie qui méritât que Dieu fît pour lui un miracle, il en mourroit. Il a marqué jusqu'à la fin beaucoup de constance et de détachement de la vie (115).

(110) Cf. Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. VII, p. 9, n° 2033.

(111) *MEP*, 16, 550-553.

(112) *MEP*, 16, 556-557.

(113) La mère d'Artus de Lionne était morte le 20 mars précédent.

(114) 13 mai 1704 et non 4 août 1703, comme il est dit dans le *Dictionnaire d'ascétique et de mystique*, t. I, col. 1901.

(115) Ces détails sont inconnus des biographes de Bourdaloue, v. g. M. Lauras, *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres*, 1881, t. I, p. 80-81.

Epilogue

Nous sommes si peu gâtés en lettres conservées de Bourdaloue que nous devons nous féliciter de toute découverte, si minime soit-elle. « La correspondance du prédicateur cher à Mme de Sévigné, écrivent Bourgeois et André (116), est très peu considérable et ce n'est guère qu'à la fin du XIXe siècle qu'on s'est mis à rechercher les lettres qui pouvaient subsister. Celles qui ont été découvertes, n'ajoutent rien à la vie si calme et si uniforme de Bourdaloue : écrites à Mme de Maintenon, elles montrent qu'il était un directeur de conscience, simple et austère. Elles ont été publiées par le P. Chérot (117)... : on pourra retenir celle du rôle joué par Bourdaloue dans la conversion de Turenne. Une 37e lettre a été publiée par E. Griselle (118) ; elle est adressée à Torcy par Bourdaloue qui lui recommande un de ses parents ».

Celle que nous éditons prend le 41e rang dans la liste chronologique des découvertes (119). Eclairée par les autres documents de l'époque, elle nous aide à mieux comprendre ce rôle de « directeur très recherché et très écouté, au point que les contemporains les mieux instruits semblent mettre le directeur au niveau du prédicateur » (120). Le cas si complexe de la vocation subite de Mgr. de Lionne en est un exemple. Il nous explique les appréhensions du Père de la Rue qui hésita tellement à prendre en cela la succession de Bourdaloue défunt. Il illustre excellemment l'Instruction spirituelle de Bourdaloue sur « le choix d'un état de vie » (121).

H. BERNARD-MAITRE, S. J.

(116) BOURGEOIS et ANDRÉ, *Les Sources de l'Histoire de France, XVIIe siècle*. II. Mémoires et lettres, 1913, p. 342, n° 1168.

(117) *Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants*, Paris, 1899, in-8°, 249 pages.

(118) *Documents historiques*, 1910, p. 126-127.

(119) Cf. CHÉROT, dans la *Revue Bourdaloue*, 1902-1904.

(120) Cf. P. DAESCHLER, *Bourdaloue*, 1632-1704. *Doctrine spirituelle*, 1932, p. 13 et s.

(121) Partiellement reproduite, *ibid*, p. 304-308.

NOTES ET DOCUMENTS

Les « deux esprits » dans la Règle de la communauté essénienne du Désert de Juda

La doctrine du « discernement des esprits », que l'on trouve exprimée en règles précises, inspirées par l'expérience spirituelle du converti de Manrèse, dans les *Exercices spirituels*, était familière à la tradition monastique des premiers siècles. Et les historiens de la spiritualité sont d'accord pour en trouver l'origine dans l'Ecriture. Saint Paul parle des fruits de l'Esprit et les oppose à ceux de la chair (Gal. V, 19-23) ; saint Jean surtout invite, dans sa première épître, à « éprouver les esprits », à « ne pas se fier à tout esprit », à « reconnaître l'Esprit de Dieu », à « distinguer l'esprit de vérité de l'esprit d'erreur » (I Jo. IV, 1-6). S'agit-il là d'une découverte originale de l'âge apostolique ? Cette distinction de « deux esprits », bon et mauvais, n'est-elle pas l'héritage d'une tradition antérieure ? On peut se le demander en lisant les documents trouvés au désert de Juda.

La règle de la communauté essénienne de Qumrâm, généralement désignée sous le titre de *Manuel de discipline* (1) contient un long

(1) On sait que la mise en circulation, par des bédouins palestiniens, de fragments de manuscrits trouvés dans des grottes proches de la Mer morte, a provoqué la découverte, entre 1948 et 1952, de vestiges d'une « communauté » réfugiée au désert de Juda, sans doute aux environs de l'ère chrétienne. Elle appartenait très probablement à la secte des Esséniens et semble avoir réuni, en un temps troublé, des fidèles désireux de vivre, aussi strictement que possible, toutes les exigences de la Loi mosaïque. Les fouilles de Qumrân (N.-O. de la Mer morte), outre de nombreuses transcriptions de livres de la Bible, ont fourni divers documents relatifs à la vie intérieure de la secte, notamment une sorte de directoire des membres de la communauté, que les premières monographies nommèrent *Manuel de discipline* ; plus heureusement, le Père Vermès l'appelle *règle de la communauté*. Sur l'ensemble des problèmes soulevés par les découvertes du désert de Juda, l'ouvrage qui semble actuellement le plus au point et le plus accessible au non-spécialiste, est, en langue française, celui du Père G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda* (Desclée et Cie, 1953). C'est, en fait, une histoire

passage sur lequel M. Dupont-Sommer a attiré l'attention, et dont il a donné une traduction, accompagnée d'un commentaire littéraire attentif (2). Cette « instruction sur les deux esprits » constitue une section nettement distincte, « particulièrement soignée et remarquablement composée » ; sa facture même suggère que ce morceau, existant à part, a été inséré tel quel dans la règle : il possède un titre propre et forme une unité. La fermeté de ses notations, la théologie qui s'en dégage, l'accord des perspectives avec la tradition monastique et spirituelle qui nous est familière, invitent à prêter attention à ces versets (3).

Le document vient d'évoquer les dispositions de ceux qui méritent d'être reçus dans la communauté : « ils devront avoir reconnu l'esprit saint de la vérité » et par lui avoir été purifiés de leurs iniquités. Sous la conduite de cet esprit, « ils dirigent leurs pas pour marcher en perfection dans toutes les voies de Dieu ». Mais comment se rendre compte si les « candidats » sont vraiment sous l'influence de cet esprit ? C'est sans doute pour répondre à cette question que la règle insère, à l'intention de « l'instructeur » (est-ce forcer le texte que de penser qu'il s'agit du « maître des postulants » de la secte ?) tout un développement original consacré aux deux esprits.

L'introduction en marque l'objet : « l'instruction et l'enseignement de tous les fils de lumière... quant à toutes les espèces d'esprits qui se rencontrent (chez les hommes), avec leurs caractères distinctifs » (III, 13-14).

Le texte lui-même comprend un prologue et quatre paragraphes.

Le prologue (III, 15-18), solennel, rappelle que Dieu a tout créé, « tout ce qui est et sera », et qu'il gouverne toutes choses : « En sa main sont les lois de tous, et c'est lui qui les soutient en tous leurs besoins ». Toute perspective manichéenne est écartée. Dieu « a créé les deux esprits » (III, 25). Il a sur eux tout pouvoir, et le mauvais esprit sera finalement anéanti...

Le premier paragraphe décrit l'action des deux esprits dans le monde (III, 18 à IV, 1). Dieu les « a disposés pour l'homme ». Ils sont

des campagnes de fouilles, une monographie de la communauté, et la traduction française des documents relatifs à la secte, actuellement déchiffrés et publiés. Sur la communauté de Qumrân, son organisation et sa spiritualité, cf. les chapitres III et VI. Les principaux textes sont également publiés par A. Vincent, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, Fayard, 1955.

(2) A. Dupont-Sommer, « L'instruction sur les deux esprits dans le manuel de discipline », *Revue d'Histoire des religions*, 71e année, t. 142, 1952, p. 5-35. Le texte se trouve dans les colonnes 3 et 4 du document, de la ligne 13 de la col. 3 à la ligne 26 de la col. 4. Nous citerons la traduction de M. Dupont-Sommer, en utilisant le système de références adopté généralement pour citer ces documents (la colonne en chiffres romains, la ligne en chiffres arabes). Ce texte se trouve également traduit dans G. Vermès, *op. cit.*, p. 139-142. Cf. J. Daniélou, art. Démon, *Dict. de spiritualité*, III, col. 161-162 ; *Dieu vivant*, n° 25.

(3) Cf. Dupont-Sommer, *art. cit.*, p. 5-6.

comme ses instruments « pour qu'il marchât en eux jusqu'au moment de sa visite » (4) (III, 18).

L'esprit de vérité, « prince des lumières » conduit les fils de justice dans « les voies de lumière ». L'« ange des ténèbres » est responsable de leurs fautes et de leurs égarements. C'est toute la perspective du régne de Satan dans le monde qui est évoquée en quelques phrases d'une sobre beauté :

« Et c'est à cause de l'Ange des ténèbres
que s'égarent tous les fils de justice...
Et tous les coups qui les frappent, tous les moments de leur détresse
sont l'effet de l'empire de son hostilité.
Et tous les esprits de son lot
font trébucher les fils de lumière.
Mais le Dieu d'Israël, ainsi que son Ange de vérité,
viennent en aide à tous les fils de lumière » (III, 21-25).

Les deux paragraphes suivants (IV, 2-14) sont symétriques : ils décrivent, par énumération volontiers antithétique, les « voies » des deux esprits, et la rétribution de leurs sectateurs. Là, l'Esprit du bien, dont la « voie » est humilité, miséricorde, bonté, sagesse, modestie, discrétion (déjà presque les fruits de l'Esprit, tels que les nommera saint Paul). Ici « l'Esprit de perversité », dont la voie est cupidité, mensonge, orgueil et élévation du cœur, luxure, blasphème, « raideur de nuque », et « astuce maligne » — bref tous les vices, mais, semble-t-il, procédant de la cupidité et de l'orgueil. Au jour de la « visite », ceux qui marchent dans l'esprit de vérité recevront « l'abondance du bonheur », non seulement le bonheur temporel : « longueur de jours et fécondité », mais également (et ceci mérite attention) « la joie éternelle dans la vie perpétuelle, et la couronne glorieuse, ainsi que le vêtement d'honneur dans l'éternelle lumière » (IV, 7-8) (5). Pour ceux qui « marchent en l'esprit de perversité », les châtiments seront leur lot : le texte, obscur, semble distinguer trois temps dans la punition : ici-bas, « le plus triste chagrin et le plus amer malheur » ; puis une sorte d'enfer « en la Fosse éternelle », où ils recevront « l'abondance des coups qu'administrent les anges de destruction », tourmentés « par la furieuse colère du Dieu des vengeances » ; enfin, à la Parousie définitive, l'anéantissement total : « ils seront exterminés sans qu'un seul d'entre eux ne survive ni ne réchappe » (IV, 12-14). Perspective eschatologique reprise un peu plus loin : « Mais Dieu... a mis un terme pour l'existence de la perversité ; et, au moment de la Visite, il l'exterminera à jamais » (IV, 18-19).

Le dernier paragraphe (IV, 15-26) brosse un tableau grandiose de la lutte entre les deux Esprits :

(4) Cette « visite » est le jugement eschatologique, où Dieu détruira toute impiété et établira dans un bonheur sans fin les « fils de lumière ».

(5) M. Dupont-Sommer rapproche ces expressions des formules des apocalypses juives, notamment de I Henoch, LXII, 15-16 ; LVIII, 6 (*art. cit.*, p. 27).

« Une ardeur combattive les oppose au sujet de toutes leurs ordonnances, car ils ne marchent pas de conserve » (IV, 18).

Lutte dans le temps présent (IV, 15-18), « tout au long des temps des siècles », que terminera le jugement eschatologique : alors sera détruite l'iniquité et l'Esprit de perversité sera « exterminé à jamais » (IV, 18-23) :

« Finies toutes les abominations mensongères,
fini le vautrement dans l'Esprit de souillure :
les justes comprendront la connaissance du Très-Haut,
et de la sagesse des fils du ciel les parfaits de voie auront l'intelligence.
Car, eux, Dieu les a élus pour l'Alliance éternelle,
et, à eux, appartiendra toute la gloire de l'Homme.
Et la Perversité n'existera plus :
pour la bonté, toutes les œuvres de tromperie ! » (IV, 21-23).

Les dernières lignes de ce paragraphe (IV, 23-26) sont, en fait la conclusion de tout le morceau : le Bien et le Mal, sur terre, et, en l'Homme, « la Sagesse et la Folie » sont l'œuvre des deux Esprits que Dieu « a disposés par parties égales, jusqu'au terme décisif, celui du Renouvellement ».

***

Ce texte, dont la beauté un peu sauvage nous est accessible à travers la vigoureuse traduction de M. Dupont-Sommer, pose quantité de problèmes. Il intéresse l'historien des religions : est-il évident, comme le suggère M. Dupont-Sommer (6), qu'il faille en chercher l'origine et l'inspiration dans les doctrines mazdéennes ? Il intéresse l'historien du judaïsme finissant et des origines chrétiennes par les rapprochements qu'il impose, non seulement avec des écrits tels que le *livre des Jubilés*, *Hénoch*, le *Testament des Douze Patriarches* (7), et aussi la *Didaché*, le *Pasteur d'Hermas*, mais même avec certains passages du Nouveau Testament. On a signalé que saint Paul se représente volontiers « le monde actuel comme mystérieusement dépendant des anges, dès l'origine, à ce point que, jusque, dans la révélation de la loi, ils ont été médiateurs entre Dieu et l'homme. Or il apparaît qu'une part au moins de ces anges, a dû se détacher de Dieu. En tout cas, elle lui est visiblement opposée actuellement. Faisant écran entre lui et nous, et retenant en nous l'illusion qu'ils constituent la réalité intime — et donc divine — dont le monde dépend, ces recteurs des éléments ou

(6) « Notre instruction sur les deux esprits accuse, avec les doctrines mazdéennes, notamment avec les Gâtha de l'Avesta, de telles similitudes que la question de l'influence iranienne ne peut pas ne pas être posée » (*art. cit.*, p. 6).
(7) Cf. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer morte*, 1950, p. 115.

des astres nous tiennent dans la servitude... Le diable apparaît dans un inquiétant parallèle avec Dieu. Au foyer lumineux autour duquel gravite la création des enfants de lumière, s'oppose l'orbite ténébreux où s'oriente une création obscure, superposée à l'autre » (8). Il existe, assurément, une mentalité, commune au judaïsme de l'ère chrétienne, dont témoignent les pages de la règle de la communauté essénienne que nous venons d'analyser, et qui se retrouve chez saint Paul, en arrière-plan de sa théologie de la rédemption : celle-ci lui apparaît comme la victoire du Christ sur « les puissances », victoire qui n'obtiendra son plein effet qu'au jugement final, où Dieu anéantira l'Esprit de perversité. La comparaison entre I Cor. XV, 24 et l'évocation du Jugement vengeur dans la règle de la communauté (IV, 18-23), est éclairante : elle manifeste, sous des vocables proches, ce que le Christ représente pour Paul, et, dans le décor d'une représentation assez voisine, l'affirmation du triomphe de ce Seigneur ressuscité, dont, évidemment, les Esséniens du désert de Juda ne pouvaient avoir aucune idée. L'impression de fatalisme écrasant du péché dont témoigne la règle de la communauté, Paul, grandi dans le judaïsme, l'a sans doute éprouvée ; mais le Christ ressuscité, vainqueur des puissances, lui en a apporté la délivrance... (9).

Au plan de la spiritualité chrétienne où se situe cette note, les rapprochements et les différences doivent être soigneusement marqués.

Comme les Esséniens, les spirituels chrétiens voient dans le monde spirituel la lutte de deux esprits. Le thème augustinien des deux Cités, si familier à la pensée médiévale, et qui inspire, au seuil des temps modernes, la contemplation des deux Etendards de saint Ignace, est assez proche de la représentation dont témoigne l'écrit essénien :

« Et il a disposé pour l'homme deux esprits,
pour qu'il marchât en eux jusqu'au moment de sa visite :
ce sont les deux esprits de vérité et de perversion... (III, 18)
« C'est en ces deux esprits que vont les générations de tous les fils d'homme ;
et c'est en leurs deux classes que sont partagées leurs armées d'âge en âge ;
et c'est en leurs deux voies qu'ils marchent » (IV, 15).

Mais une différence fondamentale apparaît : le chef des bons, « le Prince des lumières », n'est pas pour nous un « Esprit », identique en nature et puissance à l'Esprit du mal. C'est le Christ en personne, Seigneur et Fils de Dieu. S'il est roi des anges, il est, lui-même, plus qu'un ange (Hébr. I). Et cela change tout : au lieu du parallélisme en quelque sorte fatal des esprits, qui semblent, dans le document essé-

(8) Louis Bouyer, « Le problème du mal dans le christianisme antique », *Dieu vivant*, n° 6, p. 26-27.

(9) On retrouverait également cette représentation dans l'Epître de Jude, v. 5-16 et dans la IIa Petri, II, 4-22 ; III, 7.

nien, répartis également entre les hommes (10), et luttent à armes égales jusqu'au jugement, c'est pour nous le Christ ressuscité qui mène la lutte et conduit les siens à une victoire déjà acquise par sa mort.

« Vous étiez morts par suite de vos fautes... et Il vous a fait revivre avec lui, en nous pardonnant toutes nos fautes, effaçant l'acte rédigé contre nous et dont les ordonnances nous étaient contraires. Et cet acte, il l'a fait disparaître en le clouant à la croix. Quant aux Principautés et Dominations, il les a dépouillées et en a fait un objet de dérision publique, en triomphant d'elles dans le Christ » (Col. II, 13-15).

Le Christ, sans doute, se sert du ministère des bons anges. Le « bon esprit » joue son rôle dans l'univers spirituel des chrétiens, et saint Ignace donne les signes pour reconnaître la présence et l'action des saints anges. Mais ils n'agissent pas d'eux-mêmes et ne dirigent pas l'offensive ; ils ne sont que les serviteurs. Bien plus, il est certaines initiatives que le Seigneur, pour ainsi dire, se réserve. Bons et mauvais anges utilisent nos dispositions, Dieu seul pénètre dans l'intime de l'âme, « entre en elle, sort, et excite des mouvements qui l'attirent toute à l'amour de Sa divine Majesté » (11).

Une seconde différence mérite attention : dans la règle de communauté, il semble que l'homme soit sans défense possible contre l'action des esprits. Il est mû par eux en vertu d'une sorte de déterminisme, au point qu'il s'agit moins de tentation ou d'acquiescement que de vexation ou de pulsion :

« Et c'est à cause de l'ange des ténèbres
que s'égarent tous les fils de justice ;
et tout leur péché, toutes leurs iniquités, toute leur faute,
toutes les rébellions de leurs œuvres sont l'effet de son empire,
conformément aux mystères de Dieu, jusqu'au terme fixé
par lui » (III, 21-23).

« Chacun des deux esprits, commente M. Dupont-Sommer tient sous son empire une partie de l'humanité : celui-ci, les fils de justice (ou de lumière) ; celui-là, les fils de perversion (ou de ténèbres)... L'Esprit mauvais s'attaque même aux justes... Nul n'échappe au péché ni aux coups de l'Ange des ténèbres. En tout homme cohabitent les deux esprits ; en tout homme, les deux esprits se livrent la guerre » (12). Mais comment l'esprit du mal agit-il, en l'homme ? S'agit-il d'une sorte d'agression, comme nous le voyons dans le livre de Job, ou bien

(10) « Car c'est par parties égales que Dieu a disposé (ces deux esprits),...
Et il a réparti ces (deux esprits) entre les fils d'homme,
afin que ceux-ci connussent le bien (et connussent le mal),
et afin de faire tomber les lots pour tout vivant conformément à son esprit
au (jour du jugement et) de la visite » (IV, 25-26).

(11) *Exercices spirituels*, règles du discernement des esprits pour la deuxième semaine, règle 2 (trad. Doncœur, nº 330).

(12) *Art. cit.*, p. 18-19.

d'une tentation, à laquelle peut résister la liberté ? On a le sentiment d'une sorte de mainmise, conséquence d'une prédestination sans appel :

> « Toute la rétribution de leurs œuvres se fait par leurs (deux) classes
> conformément au partage d'un chacun,
> selon qu'il a peu ou beaucoup,
> tout au long des temps des siècles » (IV, 16)
> « Jusqu'à présent luttent les (deux) esprits de vérité et de perversion dans le cœur d'un chacun ;
> les hommes marchent dans la Sagesse et dans la folie.
> Et, conformément au partage d'un chacun dans la vérité et la justice,
> ainsi il hait la perversité ;
> et selon son héritage dans le lot de la perversion, et selon l'impiété (qui est) en lui,
> ainsi il abomine la Vérité » (IV, 23-24).

Jamais, pour le spirituel chrétien, l'impulsion des esprits n'est irrésistible. L'âme est sans doute, comme pour les Esséniens, le champ clos où ils se rencontrent ; mais en elle demeure maîtrise d'acquiescement ou de refus. Car le Christ a dépouillé les esprits de leur souverain domaine ; il règne dans le monde, et tous les cœurs lui appartiennent. Si ce règne n'a pas encore aboli totalement l'action des esprits, il leur a retiré un pouvoir sans appel. Le bon esprit sollicite, le mauvais tente, mais le dernier mot appartient à l'âme, et toute fatalité est supprimée par l'effet de l'universelle rédemption. D'où la notion spécifiquement chrétienne de « discernement des esprits ». Il s'agit de reconnaître quel est l'esprit qui se manifeste, afin de savoir si l'on doit, pour demeurer fidèle, le recevoir ou le repousser. Dans les Exercices spirituels, saint Ignace précise ainsi l'objet des règles qu'il donne « pour connaître et discerner en quelque manière les différents mouvements qui se produisent dans l'âme » : « ceux qui viennent du bon esprit, afin d'y correspondre ; ceux qui viennent du mauvais, afin de les repousser » (13).

L'univers chrétien est un univers de liberté ; l'univers essénien est un univers de déterminisme. L'action des esprits, reconnue et analysée à l'aide de formules assez proches, est ici immanquable ; et le jugement ne fera qu'engranger une moisson marquée d'avance, que détruire la mauvaise herbe plantée dès l'origine. Là, au contraire, l'agir du bon et du mauvais esprit est soumis à la décision d'une liberté rachetée et responsable de son destin éternel ; le jugement, respectera ce don de la liberté et sanctionnera les mérites que la grâce donne à l'homme le pouvoir d'acquérir. En dépit de représentations assez voisines, nous sommes dans deux univers différents. Car le Christ est venu, qui nous a rendu libres en nous arrachant à l'empire des esprits...

Henri HOLSTEIN, S. J.

(13) *Exercices spirituels*, règles du discernement des esprits pour la première semaine (trad. Doncœur, n° 314).

COMPTES RENDUS

Mgr Giuseppe De Luca. — *Archivio Italiano per la Storiá della Pietá* Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1951, 25 × 35, LXXVI, 480 pages.

Le présent volume fait honneur aux typographes qui lui ont donné une toilette extérieure impeccable. En vérité, ils n'ont pas revêtu de vêtements splendides un corps débile. Grâce à la diligente initiative de Mgr. G. de Luca, l'histoire de la « piété » va s'enrichir d'une documentation de la plus grande valeur. Les compétences scientifiques auxquelles il a fait appel pour ce premier volume de l'*Archivio italiano* dont il lance la publication, ont mis en commun les résultats de recherches minutieuses concernant la vie religieuse du Moyen Age. Un pareil ensemble témoigne d'un labeur et d'une ambition qui n'ont, croyons-nous, leur équivalent que dans les *Texte Und Untersuchungen* qui sont à juste titre l'orgueil de l'Académie de Berlin.

L'introduction que Mgr. de Luca a placée comme un porche majestueux en tête de cette œuvre monumentale, est un brillant éloge de la « piété » et une explication exhaustive du choix qu'il a fait d'un tel vocable pour spécifier le programme de sa collection.

C'est un plaisir que de lire ces pages écrites en une prose qui rehausse de son charme littéraire une érudition vaste et précise. La plume, ici, ne supplée pas à la pensée. Elle l'aide à s'exprimer dans toute sa plénitude. Dans cette introduction, Mgr. de Luca nous donne la synthèse des réalités qu'il découvre sous un mot familier aux écrivains profanes aussi bien qu'aux auteurs spirituels. Qu'un Cicéron, qu'un Virgile, qu'un Horace et maints autres écrivains de la Rome antique aient fait de la « piété » l'une des vertus ancestrales les plus précieuses, que la Grèce ait également revendiqué cette vertu pour parfaire la nature humaine, c'est le signe que Dieu n'a jamais été étranger à l'idéologie occidentale. Les résonnances surnaturelles dont le christianisme l'a enrichie ne doivent pas faire oublier la valeur universelle du sentiment que ce mot traduit.

La croyance en une présence du Transcendant dans les choses terrestres s'est manifestée sous les formes les plus diverses. C'est à en décrire la multiplicité d'aspects que Mgr. de Luca s'attarde afin de

fixer les dimensions du champ que doit embrasser l'*Archivio italiano* pour être comme le reflet de la civilisation européenne au cours des siècles.

De l'ampleur d'une telle conception de l'histoire religieuse, ce premier volume est un témoignage des plus prometteurs. Il ouvre sur la vie concrète des âmes durant le Moyen Age des perspectives neuves ou, du moins, très enrichissantes.

La première étude est due au P. Francesco di Capua qui attire notre attention sur la valeur artistique de la prière liturgique. Cet aspect des formules qui ont nourri la piété populaire a trop échappé aux historiens. Il va sans dire qu'elle n'intéresse pas seulement les liturges.

Le second mémoire jette un jour curieux sur l'attente de la venue prochaine du Christ et sur la fin du monde qui orientaient les esprits vers une eschatologie inspirée de Joachim de Flore et du mouvement des « spirituels » né parmi les Franciscains. Ces idées avaient pénétré jusque dans les Universités et l'enseignement scolastique. Le P. F. Pelzter étudie en particulier les écrits du chancelier d'Oxford, Henri de Harclay qui réagissent contre les tendances erronées d'Arnaud de Villanova et du Dominicain français Jean Quidort, polémique qui se situe au début du XIVe siècle.

Le P. Amédée Teetaert fait revivre un épisode célèbre de l'histoire de l'Université de Paris au XIIIe siècle en publiant « Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier ». Ces documents sont présentés avec grand soin par le regretté P. Teetaert qui n'a rien négligé pour nous faire connaître le milieu doctrinal où furent composées les Quodlibétiques de Gérard d'Abbeville. Tout en s'inspirant largement des études antérieures qui ont retracé les diverses phases de cette lutte douloureuse entre séculiers et réguliers, il brosse un tableau où se détache la pensée de son héros dont bien des énigmes enveloppent la personne. Les quatre questions qu'il publie proviennent de deux manuscrits dont l'un est à Paris et l'autre au Vatican. Deux de ces questions ont probablement été écrites dans les débuts de mars 1269. Les deux autres, qui en sont comme l'ébauche, seraient antérieures de quelques mois, c'est-à-dire de l'Avent 1268.

Les *Textes Franciscains* que présente à son tour le regretté P. Ferdinand Delorme sont des spécimens intéressants de la dévotion affective qui caractérise les fils du Poverello. Le commentaire du Pater de Pierre Jean Olivi est une pièce du XIIIe siècle caractéristique de cette dévotion franciscaine au Pater qui a engendré toute une littérature. Le document qui suit est une lettre d'un Frère Mineur à deux novices cisterciens de l'Abbaye de Chiaravalle près Milan. Bien qu'il ne soit pas possible de désigner l'auteur de cette lettre et ses destinataires, le contenu nous est précieux en raison de sa valeur spirituelle.

Le troisième de ces textes est une lettre de saint Bonaventure adressée à un personnage mystérieux : Innominato Magistro. Ce per-

sonnage ne serait autre que Roger Bacon, alors que, Maître ès-Arts de l'Université de Paris, il avait pris le parti d'entrer chez les Mineurs. Cette lettre est un témoignage particulièrement instructif pour l'histoire des rivalités qui ont parfois assombri les relations des fils de saint François et de saint Dominique.

L'étude de Mgr. de Luca sur « un formulaire de la chancellerie franciscaines et d'autres formulaires du XIIIe et XIVe siècles » intéresse l'histoire de l'humanisme au sein de l'Ordre Franciscain à une époque où il se recrutait surtout dans les Universités et ou certains de ses membres transportaient jusque dans la rédaction des lettres officielles leurs préoccupations littéraires.

Nous avons rencontré plus haut le nom d'Arnaud de Villanova et son eschatologie tendancieuse. Le P. Miguel Batllori publie certains écrits spirituels de ce personnage singulier qui vivait au XIIIe siècle. Il s'agit d'opuscules dont on ne possède que la version italienne et, pour l'un d'eux, une traduction en grec. L'histoire mouvementée de ce médecin professeur à Montpellier, ambassadeur des Papes à l'occasion et, dans ses heures creuses, médiocre exégète, est des plus extraordinaires. Elle se rattache par plus d'un côté à l'agitation des « spirituels » Franciscains en Catalogne. L'agitation dans ce pays était influencée par celle de Provence. Aussi les textes reproduits dans l'*Archivio* sont-ils représentatifs du courant évangélique qui traverse le Moyen Age.

Le dernier document de ce volume nous fait connaître les trop rares renseignements que le P. Tommaso Kaeppeli a pu réunir sur un Dominicain du XIIIe siècle : Jacques de Bénévent. La liste des œuvres de celui-ci compte un *Viridarium consolationis*, qui est une compilation destinée aux prédicateurs. Cet ouvrage a circulé longtemps sous l'anonymat de son auteur.

Comme on le voit, la documentation contenue dans l'*Archivio* s'étend au delà du champ de la spiritualité proprement dite. Celle-ci cependant y occupe une place de choix. On ne saurait trop insister sur l'importance de cette documentation pour les travaux que s'efforce de promouvoir et d'aider la R.A.M.

Nous avons pour garants de cet enrichissement spirituel les noms des trois maîtres sous le patronage desquels Mgr. de Luca a voulu, par modestie et par reconnaissance, placer sa gigantesque entreprise : Dom André Wilmart, Henri Bremond et le P. Joseph de Guibert. Le souvenir de deux de ces maîtres est trop étroitement lié au passé de notre revue pour qu'un tel hommage ne soit profondément sensible à nos lecteurs et à nos amis : le P. de Guibert, fondateur de la *Revue d'ascétique et de mystique* et l'éminent Bénédictin qui fut l'un de ses plus fidèles collaborateurs. Le P. Cavallera a dit en peu de lignes son admiration pour l'œuvre courageuse entreprise par Mgr. de Luca (R.A.M., 1951, p. 288). Il se réservait de revenir lui-même sur ce sujet. La mort ne lui a pas permis de tenir sa promesse. Nous voudrions que

cette recension soit seulement l'écho de son jugement si compétent. Le tome II que préparent les *Edizioni d'historia e de letteratura* ne sera pas inférieur à ce premier volume si nous en jugeons par le fragment du regretté P. de Leturia, dont nous avons déjà rendu compte (R.A.M., 1954, p. 81).

M. Olphe-Galliard, S. J.

Louis Lekai. — *The White Monks. A History of the Cistercian Order.* In-8°, VI-328 pages (illustrations hors texte). Our Lady of Spring Bank, Okauchee, Wisconsin, 1953.

Une première partie nous offre une esquisse historique. Expression des tentatives de réforme des monastères Bénédictins au cours du XIe siècle, l'Ordre des Cisterciens est le seul qui subsiste et qui se développe largement grâce au génie organisateur d'Etienne Harding et surtout au prestige de saint Bernard, de sa personnalité puissante et de sa spiritualité. Par opposition à Cluny, quoique prétendant mieux observer la règle de saint Benoît, les Cisterciens signifient une véritable révolution monastique: renonciation à toute organisation féodale, retour au travail des mains, vie plus austère, création des Frères convers, gouvernement centralisé. D'emblée l'Ordre connaît une expansion étonnante : au milieu du XVIIe siècle, il comptait 700 maisons de moines et 900 de moniales.

Nous trouvons ici un rapide aperçu des vicissitudes de ce grand corps : le mérite de cette esquisse est de montrer comment une organisation aussi puissante se transforme peu à peu en subissant les influences de la civilisation ambiante, des mouvements religieux qui naissent dans l'Eglise, des nouveaux ordres qui y surgissent. Impossible de résumer cette histoire qui s'étend sur huit siècles. Notons seulement : les crises intérieures d'autorité, les oppositions que rencontre le Chapitre général ; le développement des études et la création de Collèges (sortes de *studium generale*) ; les dévastations économiques et spirituelles que provoque la création de la Commende ; l'inévitable décadence qui appelle le développement de moines et de monastères observants, se dressant contre la commune observance ; nous trouvons bien sévères les jugements portés sur l'abbé de Rancé ; les accomodements de certains monastères d'Autriche, acceptant des collèges, accompagnant leurs offices par des orchestres ; les essais de reconstitutions après la grande révolution.

Une seconde partie expose la « Cistercian Culture » : d'abord sa spiritualité et sa doctrine, sa liturgie simplifiée, son art, son économie se modifiant au cours des générations. Retenons seulement cette définition de la vie cistercienne donnée par saint Bernard dans une de ses lettres (142) : « Notre vie est une vie d'abjection, d'humilité, de pauvreté volontaire, d'obéissance, de paix et de joie dans le Saint-Esprit ; notre vie est une vie de soumission à l'abbé, une règle, une discipline.

Notre vie est pratique du silence, jeûne, vigiles, prières, travail manuel ; elle consiste, par dessus tout, à suivre la très excellente voie de la charité, à progresser de jour en jour en toutes choses et à y persévérer jusqu'au dernier jour ».

De précieux appendices nous offrent : les pièces fondamentales de la conception monastique cistercienne : Exordium parvum et la charte de la charité : plusieurs statistiques sur l'état des monastères en divers pays aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles (nous y saisissons, surtout en France, les effets d'une profonde décadence), des notes bibliographiques et un index, très abondants ; des cartes montrant les établissements cisterciens en Europe (sous l'ancien régime) ; quelques photographies de monastères, depuis les origines jusqu'au triomphe du baroque.

J. Bonsirven, S J.

Etienne Catta. — *La vie d'un monastère sous l'ancien régime. La Visitation Sainte-Marie de Nantes* (1630-1792), coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, XIII, Paris, Vrin, 1954, 576 pages.

La présente monographie est une contribution fort importante à l'histoire religieuse régionale et à l'histoire de la spiritualité.

Le chanoine Catta a eu la chance de retrouver dans les archives de la Visitation de Nantes des *Chroniques* qui racontaient l'établissement et les vicissitudes du monastère, jusqu'à la Révolution, en même temps que de précieuses notices biographiques des supérieures et des religieuses en renom. Il ne m'appartient pas de suivre la grande et la petite histoire, pendant plus de cent cinquante ans, des visitandines, des évêques (1), du diocèse et des maisons religieuses de Nantes. Cet ouvrage a une saveur de terroir indéfinissable et dans laquelle le lecteur se plaît à revivre ces années religieuses de petitesses et de grandeurs. Je voudrais, en passant, attirer l'attention sur les documents mis ici en œuvre. L'heureux auteur nous fait généreusement part des trésors qu'il a découverts et il leur accorde absolue créance, comme tant de ses devanciers. Les faits, sans doute, que rapportent les chroniqueuses sont exacts, mais leur intention se bornait à l'édification *intra muros*, ou tout au plus, des autres monastères de l'Ordre. L'étude critique du genre littéraire des notices nécrologiques, des *Années saintes*, des *Recueils de vertus*, des *Annales*, et de nombre de textes apparentés, n'a pas encore été, que je sache, entreprise par les biographes et historiens de la Visitation. Elle s'imposerait cependant et permettrait une utilisation plus rationnelle de ces documents qui foisonnent dans les archives publiques et privées.

Plusieurs chapitres présentent l'évolution intérieure de quelques

(1) Le portrait de Cospeau, évêque de Nantes de 1621 à 1635, est fort bien brossé.

Visitandines et apportent de précieux documents à l'histoire de la spiritualité aux XVIIe et XVIIIe siècles. La haute figure de la fondatrice, Marie-Constance de Bressand, + 1668, se détache entre toutes : vocation décidée par François de Sales et formation affermie par Jeanne de Chantal, quels plus sûrs garants d'authenticité spirituelle ! Mais Vincent de Paul et Olier connurent aussi cette âme ; surtout M. Olier, qui la dirigea plusieurs années dans l'esprit de l'Ecole bérullienne, et dont il reste vingt-trois lettres (à partir de 1638) adressées à la Mère.

Comme la Mère de Bressand, d'autres Visitandines nantaises cheminent par les voies mystiques. C'est l'un des grands mérites de l'auteur de nous révéler quelques-uns de ces cheminements ou les effets de l' « impulsion mystique » donnée par la fondatrice du monastère. Par « l'oraison de simple remise » et l'abandon (2), qui caractérisent la spiritualité de la Visitation, les âmes « s'anéantissent » et sont unies à Dieu. Si toutes les religieuses ne gravissent pas ces sommets, nous savons ce qu'était alors « la piété d'un cloître » (3) : fervente, joyeuse, appliquée, rayonnante.

L'apport spirituel le plus neuf de ce livre concerne, semble-t-il, tout ce qui est dit de la dévotion au Sacré-Cœur. Les mystiques que nous connaissons désormais le mieux à Nantes, la Mère de Bressand (4), les sœurs Claude-Angélique Garnier († 1667) et Marie-Michelle Boufard († 1698) sont des privilégiées du Sacré-Cœur. Le rapprochement des « révélations » de Nantes et de Paray est significatif et l'auteur justifie cette préhistoire de Paray à Nantes. La dévotion s'épanouit à Nantes pendant le XVIIe et le XVIIIe siècles jusqu'à la « révélation » mystérieuse des « sauvegardes » du Sacré-Cœur, faite à une Visitandine de Nantes en 1787. Ce captivant chapitre XIX, critiquement fort bien mené, jette des clartés sur les événements religieux et même politiques des débuts de la Révolution et de la guerre de Vendée. L'emblème du *cœur*, dont ne se séparaient ni les Chouans ni tant de martyrs, sortait de la Visitation de Nantes.

(2) Il est souhaitable que soit publié l'*Eclaircissement sur diverses questions qui ont esté faites par nos chères sœurs à notre très honorée mère Marie-Augustine Davoust* (supérieure au couvent de Mamers) *sur le sujet de l'oraison de simple remise, où notre bienheureuse mère* (Jeanne de Chantal) *dit que les filles de la Visitation sont attirées.* Ce manuscrit, en usage à Nantes dès le XVIIe siècle, permettrait de mieux saisir encore le rayonnement de l'oraison d'abandon à la Visitation et au dehors.

(3) Le chapitre qui concerne les dévotions est savoureux, notamment celle à l'Enfance et au Verbe incarné. Noter les différentes listes des ouvrages de la bibliothèque du couvent (p. 329-335).

(4) « Considérant nostre Seigneur sur la Croix, il m'a semblé qu'il avoit son costé ouvert, afin de nous montrer son amour et à dessein d'y recevoir tous nos cœurs dans le sien... Mon cœur a été tiré près de ce Sacré Cœur qui s'est joint et serré au mien, ce me sembloit, d'une façon fort intime, avec la veüe ou idée que c'estoit pour luy imprimer ses qualitez, et afin de le fermer et cacheter, en sorte que jamais plus il n'y puisse entrer autre affection que celle de son amour... » (Mère de Bressand, texte non daté, p. 164).

Le chanoine Catta nous offre un ouvrage de patiente érudition et de très grand intérêt spirituel. Ce qui précède le laisse à peine entrevoir. En le félicitant de ce beau succès, souhaitons qu'il nous fasse bénéficier davantage encore de ces abondantes trouvailles (5).

André RAYEZ, S. J.

FRÉDIEN-CHARLES. — *L'oraison d'après saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, Ligel, 1955, XVIII-268 pages.

L'ouvrage du Frère Frédien-Charles sera accueilli avec une très grande joie, aussi bien par les Frères des Ecoles chrétiennes que par les âmes d'oraison. La présente étude est la première qui aborde l'*Explication de la méthode d'oraison* du fondateur de l'Institut avec autant de sérénité et de profondeur. L'*Explication*, fruit de l'enseignement du saint aux jeunes novices de Saint-Yon, n'avait guère été étudiée pour elle-même ; jugée méthode classique, elle était rapprochée, au gré des commentateurs, de la méthode ignatienne ou de la méthode sulpicienne (6). L'auteur nous en donne aujourd'hui une explication spirituelle (7). En dehors de toute apologétique, il en développe le sens, la portée et les richesses, qu'il confronte volontiers avec la doctrine des Maîtres du Carmel. Le texte du fondateur apparaît ainsi savoureux, et intense son désir de conduire les âmes jusqu'à l'oraison de simple attention, c'est-à-dire jusqu'aux frontières de la contemplation.

La méthode lasallienne est tributaire de ses devancières ; elle a cependant son originalité. D'autres travaux nous apprendront un jour, souhaitons-le, la filiation de ces méthodes ; aujourd'hui le Frère Frédien-Charles nous livre le fruit de sa longue familiarité avec un texte

(5) Deux regrets cependant : l'ouvrage fourmille de coquilles typographiques et il manque une table onomastique. Ces 574 pages, bourrées de faits, de dates et de noms ne rendront pas aux travailleurs les grands services qu'on pourrait en attendre, faute d'une table onomastique. Comment un éditeur aussi spécialisé que Vrin n'en a-t-il pas saisi la nécessité ?

Il faudrait signaler aussi un certain nombre de rédactions hâtives, qu'une seconde édition corrigera. Bien des noms propres sont fautifs et, par exemple, la *Perle évangélique* est confondue avec l'*Abrégé de la perfection* de BELLINZAGA (p. 332), etc.

(6) Le vocabulaire du saint n'est, ni plus ni moins, que le vocabulaire des spirituels du XVIIe siècle. Il semble bien prendre garde à ne retenir aucune expression spirituelle technique ou d'école. L'introduction replace à grands traits l'*Explication* dans la vie du fondateur et parmi les courants spirituels du temps. Une histoire des méthodes d'oraison serait indispensable pour mieux connaître le XVIIe siècle spirituel. Entreprise délicate !

(7) L'auteur n'a pas eu l'intention d'établir une critique textuelle. Il serait intéressant cependant de la tenter. Un résumé de la méthode d'oraison lasallienne est publié par le saint dans son *Recueil de différents petits traités* en 1711. Le fondateur l'explique un peu plus tard aux novices. La première édition connue de cette *Explication* date de 1739. Est-ce la première ? Comment s'est faite la transmission du texte ? Y eut-il des remaniements, comme les éditeurs en font l'aveu en ce qui concerne les *Méditations* ?

aimé. Bien plus, débordant le thème même de l'oraison, les derniers chapitres élargissent les perspectives et font de l'ouvrage tout entier une petite somme de la spiritualité lasallienne et de la spiritualité de l'enseignement chrétien. Ce sera, sans doute, la récompense de l'auteur de voir son étude largement répandue et d'avoir contribué à mieux faire connaître, dans le fondateur de l'Institut, un auteur spirituel authentique.

André Rayez.

Mgr Guerry. — *L'évêque*, col. Ecclesia, Paris, Fayard, 1954, 251 pages, 500 francs.

Aux progrès actuels de la théologie de l'Eglise, ce livre apporte une nouvelle et précieuse contribution. Par son traité *De l'Eglise et de sa divine constitution*, Dom A. Gréa a été, au siècle dernier, l'un des rares auteurs qui ait éveillé l'attention sur le mystère de l'Eglise particulière. Mgr. Guerry entre dans cette voie de tradition doctrinale pour étudier l'institution épiscopale sous tous ses aspects, dogmatique et pastorale, mystique et juridique, social et missionnaire. Son livre n'est pas un ouvrage technique réservé aux seuls initiés des sciences ecclésiastiques. Ce n'est pas non plus un traité didactique : *De episcopo*, laissé à l'usage et aux disputes des écoles. En un exposé très complet, très précis et très nuancé, « ces pages sont le témoignage d'un évêque » (p. 12). Comme telle, cette profession de foi est un document de valeur versé au dossier de la Tradition pastorale du xxe siècle.

Le plan de ce livre se signale par la simplicité de ses lignes autant que par l'enchaînement des idées. Un premier chapitre, introduit l'évêque comme successeur des apôtres. L'auteur laisse aux spécialistes leurs discussions sur ce sujet. Il s'en tient aux données historiques désormais acquises, il envisage les aspects juridiques des pouvoirs et des fonctions, reconnus de tous temps par le Magistère et la pratique de l'Eglise. Il s'applique surtout à scruter le mystère que recèle l'épiscopat résidentiel.

Usant des mots-clefs du Concile de Trente — *patres et pastores* —, on pourrait diviser le livre en deux grandes parties : l'évêque-père et l'évêque-pasteur de son Eglise. Ces deux parties reposent sur deux chapitres-charnières sur l'Eglise particulière et sur son bien commun.

La grandeur suréminente de l'évêque lui vient, non de sa dignité, mais de son ordre, de sa fonction, de sa place unique et essentielle dans le Corps mystique du Christ. Il est à la jointure de l'Eglise universelle et de son Eglise particulière. Membre du collège épiscopal en suite du collège apostolique, il est à la tête d'un groupe d'âmes, d'une famille spirituelle, bien déterminée dans le temps et dans l'espace, de l'Eglise terrestre. Il en est tout à la fois le père, le docteur, le pontife, le pasteur et le chef. Sous peine de ne rien comprendre à l'institution épiscopale, il faut lui garder toutes ces dimensions. De l'Eglise parti-

culière, trop souvent confondue avec le diocèse, Mgr. Guerry expose la constitution spécifique et la vitalité religieuse, l'être et l'avoir, la structure et le bien commun. Il reprend et commente la définition qu'en a donnée saint Cyprien, *plebs adunata Sacerdoti et suo Pastori grex adhaerens*, un peuple et un clergé de différents ordres trouvant leur unité dans le sacerdoce de leur chef et leur cohérence dans son pastorat, en vertu d'un lien hiérarchique établi entre eux et lui. De cette *gens sancta*, l'évêque est en quelque sorte le *paterfamilias*, le patriarche, l'époux selon le langage des mystiques, l'Ordinaire du lieu suivant le langage des canonistes.

Pour le faire connaître sous son vrai jour, Mgr. Guerry le présente au moment de sa nomination et de sa consécration. Le *Pontifical* lui signifie alors ses devoirs et ses droits, ses grâces et ses fonctions, ses prérogatives et ses charges. Elles se résument dans la triple mission d'enseigner, de sanctifier et de gouverner son clergé et son peuple.

Ce sont là les thèmes fondamentaux qu'on trouve dans tous les livres de pastorale. Mgr. Guerry en renouvelle l'intérêt en y insérant les problèmes de l'heure présente : organisation de l'enseignement liturgique et catéchétique, revalorisation de la paroisse et du doyenné, pénétration et présence de l'Eglise dans tous les milieux de vie. Cette enquête des institutions et des fonctions aboutit à une notion du bien commun de l'Eglise particulière que l'auteur décrit en des pages tout à fait neuves. Il entend par là « un certain ordre à la fois juridique et institutionnel, moral et spirituel, stable et dynamique, qui doit sans cesse être pensé, animé, en train de se construire et de s'organiser, dans le but d'assurer à chaque personne humaine les moyens de salut, à la communauté diocésaine son unité, à l'Eglise particulière son patrimoine et sa manière propre de vivre la vie de l'Eglise universelle » (p. 137). Il y a là une vue très synthétique et très profonde de la mission de l'évêque sur laquelle d'ordinaire on n'insiste pas assez. Il faut savoir gré à Mgr. Guerry de l'avoir mise en relief.

Nous ne pouvons dans cette simple recension faire l'inventaire de toutes les autres richesses de son ouvrage. Il y a cependant une idée centrale de sa synthèse ecclésiale, sur laquelle il nous plaît de revenir à cause de son importance en spiritualité : c'est l'idée de la paternité spirituelle de l'évêque. On en parle beaucoup aujourd'hui et parfois sans grand discernement. Les uns n'y voient qu'une sorte de paternalisme qui anémie la vigueur de la véritable charité pastorale. Les autres en déduisent une sorte de « hiérarchisme » qui répugne à des personnes. Mgr. Guerry la distingue de ces contrefaçons. S'inspirant de la doctrine déjà si nette dans les lettres de saint Ignace d'Antioche, il montre que la hiérarchie ecclésiastique est le symbole, le signe visible de la paternité divine.

C'est dans l'économie d'une humanité élevée à l'ordre surnaturel que vient s'insérer la paternité spirituelle de l'évêque, souvenir et vestige de l'intégrité primitive. Elle a son fondement positif dans le

mandat du Christ : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie... Celui qui vous reçoit me reçoit ; celui qui me reçoit, reçoit Celui qui m'a envoyé ». Elle a sa source dans la plénitude du sacerdoce de l'évêque qui est le décalque de celle du Christ-Chef. Elle a pour fin la communion à la vie de l'Eglise universelle (p. 57-80).

L'une de ses manifestations les plus expressives est la messe pontificale, avec la participation respective et effective du clergé et du peuple. Trop souvent on n'en voit que le côté spectaculaire et hiératique. Elle a une signification bien plus profonde, celle d'une présence d'Eglise. Si l'on se rappelle que le mystère de l'Eglise est avant tout un mystère de vie et d'unité, on saisit ici sur le vif, le drame des âmes qui, dans la détresse du péché et de la division de l'humanité, cherchent à refaire leur unité vitale auprès du même Prêtre, de la même Hostie et du même autel. « C'est là qu'apparaît l'importance de la présence de l'évêque comme chef de son Eglise particulière. Il va, à ce titre, entraîner son peuple dans une participation de plus en plus intime et profonde, par degrés successifs, au mystère du sacrifice rédempteur de la Croix ; il va le faire « entrer en contact vital » avec le mystère du Calvaire pour que son peuple « goûte efficacement » les fruits de la Rédemption. Il va le faire participer sacramentellement à la Pâque du Christ » (p. 112). Ce lien étroit entre la hiérarchie et la liturgie est une des caractéristiques de la spiritualité d'Eglise en plein développement aujourd'hui. Le livre de Mgr. Guerry ouvre sur ce point encore de magnifiques horizons. Comme les ouvrages précédents, il ramène les âmes vers le Père dans le Christ total.

Enghien. P. BROUTIN, S. J.

C. THOMSON (et C. A. Muses, éditeur). — *The Septuagint Bible, the oldest Version of the Old Testament.* In-8°, XXVI, 1426 pages. Indian Hills, Colorado, 1954.

Nous voulons simplement présenter cette œuvre massive comme un témoignage de la dévotion pour la Bible et l'Evangile de nos frères séparés, anglicans. Ils ont estimé qu'il fallait mettre à la disposition du grand public, même dans une traduction anglaise, un texte de l'Ancien Testament, différent du texte massorétique. La version, ici reproduite, est l'œuvre d'un secrétaire du Congrès des Etats-Unis au XVIIIe siècle. L'éditeur moderne a enrichi cette version de quelques notes et de deux introductions. Pourquoi omettre les deutérocanoniques, qui figurent dans la LXX ? Rappelons aussi que la découverte près de la Mer Morte de deux manuscrits d'Isaïe a montré que ce texte, antérieur à Jésus, ne diffère que très légèrement de l'hébreu courant. Rendons hommage à ce monument de piété envers un grand Américain et de culte pour la Bible.

Joseph BONSIRVEN, S. J.

Pierre Blanchard, *Sainteté aujourd'hui*, col. *Etudes Carmélitaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 14×21, 191 pages.

L'originalité de ce livre réside dans la manière dont l'auteur envisage les problèmes traditionnels relatifs à la sainteté en fonction des réactions de nos contemporains. Obligé de se limiter, il s'en tient aux réactions des milieux littéraires et philosophiques. On regrettera que certains groupes sociaux, spécialement habilités à promouvoir la sainteté, n'aient pas été admis à faire entendre leur voix pour un témoignage qui doit avoir une portée universelle.

Le chapitre préliminire et la conclusion élargissent sans doute les questions au delà des enquêtes qui forment le corps de l'ouvrage, mais cela au prix de raccourcis et de survols qui manquent de précisions. M. Blanchard signale dans le monde moderne une sorte de nostalgie de la sainteté et il en marque une raison objective dans l'effort réalisé pour assainir l'idée même que ce mot recouvre : la sainteté n'est plus liée pour le savant à une structure mentale anormale, ni pour l'hagiographe à une image artificielle de la vertu.

La première partie se présente comme une « étude logique » de la sainteté. On élimine d'abord les fausses notions : aristocratique, esthétique, angéliste, érotique. C'est la conception chrétienne, issue de la Révélation, qui est mise ainsi en lumière et défendue contre les détracteurs de l'idéal religieux institutionnel.

Abordant, ensuite, le problème des rapports de la grâce et de la volonté, l'auteur remarque que la tentation de l'homme moderne est celle du pélagien plutôt que celle du quiétiste. Contre certaines tendances qui se font jour, par exemple chez Gabriel Marcel, il souligne les droits de la transcendance du surnaturel : rapprocher la connaissance et l'amour jusqu'à les confondre, entraîne une identification de la métaphysique et de la mystique préjudiciable à la discontinuité des grandeurs de l'esprit par rapport à celles de la charité.

A l'opposé, en face de l'existentialisme sartrien, le philosophe chrétien revendique pour les valeurs de sainteté toute leur efficacité. Il montre que la charité n'est pas un asservissement pour qui tient que l'amour suscite les personnes dans la liberté et que la fidélité se manifeste dans les humbles échanges de la vie quotidienne. Le conflit, en effet, n'est pas la seule forme possible des rapports humains.

La seconde partie est plus positive. L'auteur se propose d'étudier quelques moments de la dialectique qui conduit à la sainteté. Il envisage chacun de ces « moments » dans un écrivain récent. Notons qu'il s'agit moins pour M. Blanchard de retracer des itinéraires typiques, que de retrouver des situations particulièrement représentatives.

La peur de l'engagement est caractéristique d'une attitude dramatique comme celle d'un Jacques Rivière et, plus encore, d'un Gide, victime d'une ruse diabolique qui présente l'appel à la sainteté comme une tentation. Par contre, l'ouvrage de M. Michel Sora : *Du dialogue*

intérieur dégage, avec un véritable sens de la philosophie chrétienne, les structures métaphysiques de la sainteté.

L'attention de M. Blanchard s'est portée vers quelques personnalités littéraires qui témoignent d'une façon plus ou moins explicite en faveur de la sainteté prêchée par l'évangile.

Georges Bataille est le témoin de l'échec auquel est voué l'humanisme athée d'inspiration nitzschéenne. Gide, l'homme du refus, est surtout l'homme du ressentiment. Sa trahison de l'idéal entrevu lui a laissé une écharde dans la conscience et son Journal exhale l'ennui d'une insurmontable lassitude.

Avec Suzanne Weil nous changeons de climat. Que dire de l'expérience religieuse de cette jeune juive lors de son séjour à Solesmes ? Le Christ est bien entré dans sa vie, mais sa défiance de l'Eglise devait se transformer en agressivité. Son grand mérite est d'avoir insisté sur le rôle de l' « attention » dans toute expérience religieuse et dans tout altruisme véritable.

L'apport de Saint-Exupéry au culte de notre génération pour la sainteté est étroitement lié à son expérience des espaces qu'il a traversés en tout sens. La solitude a été pour lui la source d'un enrichissement qu'il a su partager avec ses frères les hommes. La perte de la foi avait été une souffrance qui lui avait laissé au moins la ferveur du désir.

Pourquoi Charles Du Bos nous est-il présenté comme le type du « consentement à la sainteté » ? Sans doute parce que les pages qui sont citées de lui attestent un désistement de plus en plus plénier devant la présence souveraine de Dieu atteint au terme d'un cheminement semé de tentations et ponctué d'élans divers, mais que domine une œuvre féconde, clairvoyante et rehaussée de charité exquise.

La pensée de M. Blanchard est vigoureuse. Elle s'exprime en une langue facile, d'allure parfois un peu journalistique. Sa doctrine est sûre. Son livre excite la réflexion.

H. de Gensac, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint Siège

L'Osservatore Romano, dans son numéro du 31 juillet, a publié la Lettre adressée par le Souverain Pontife au T.R.P. Jean-Baptiste Janssens, Préposé Général de la Compagnie de Jésus. Ce précieux document, daté de la fête de saint Ignace de Loyola, est destiné à la Compagnie tout entière, au moment où elle se prépare à célébrer le IVe centenaire de la mort de son Fondateur (31 juill. 1556).

Apprenant que cette célébration doit donner lieu à un renouveau de zèle pour répandre le bienfait des *Exercices Spirituels*, le Pape veut une fois de plus, à la suite de plusieurs de ses prédécesseurs, exalter le petit livre qui contient le secret de la vie et de l'œuvre d'Ignace.

Pie XII prend à son compte le mot du P. La Palma, l'un des meilleurs commentateurs des *Exercices*, et remarque que, si l'on peut appeler le petit livre le « premier né d'Ignace », on peut aussi reconnaître dans Ignace le premier des *Exercices*. Le saint lui-même confiait qu'il y avait trouvé « tout ce que je puis penser, sentir, comprendre de meilleur soit en vue du progrès personnel, soit en vue du fruit à porter dans l'intérêt et pour le progrès de beaucoup d'autres ».

A l'heure de sa conversion, les *Exercices* ont fortifié les pas d'Ignace sur le chemin de la perfection. Ils lui ont révélé le Christ, ses souffrances, son amour dans le service du Père Eternel. Ils lui ont fait choisir le Christ pour Roi et ont allumé en lui le désir passionné d'amener l'univers entier aux pieds du Christ Sauveur.

Fort de cette expérience personnelle, le Fondateur a voulu que soient soumis à la même expérience ceux qui seraient prêts, groupés dans la Compagnie « sous l'étendard de la croix, à combattre pour Dieu et à servir le seul Seigneur et l'Eglise son Epouse, sous l'autorité du Pontife Romain, Vicaire du Christ en terre » (*Lettre Apostolique « Exposcit debitum » de Jules III*).

Comme ils l'avaient été pour lui-même, les *Exercices* seraient pour ses fils la source, non seulement du désir, mais du courage et du zèle requis par le service de Dieu et par les travaux à entreprendre dans ce but. La pratique assidue de l'oraison, la mortification de soi-même

sont les conditions essentielles de ce programme qui est l'idéal de la Compagnie.

Pie XII exalte, ensuite, les *Constitutions*, que leur auteur voulait être, non pas une règle morte, mais une loi vivante et vivifiante. L'esprit qui les anime doit à la fois promouvoir l'extension d'un corps dont les membres sont dispersés dans l'univers et appliqués aux ministères les plus divers, et, d'autre part, l'unifier dans la communion de tous ses membres au même idéal du service de Dieu et de l'Eglise.

Le document pontifical exhorte, enfin, les fils de saint Ignace à imiter leur Père, comme l'ont imité ceux qui, formés par les *Exercices*, ont réalisé parfaitement l'idéal tracé par les *Constitutions*. Dans les temps les plus troublés qu'elle ait traversés, l'Eglise a toujours trouvé dans la Compagnie des ouvriers robustes. Le Saint Père formule le vœu qu'elle continue à porter le témoignagne de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance et de la charité fraternelle dans le monde bouleversé d'aujourd'hui.

Sa pensée se tourne, pour terminer, vers les martyrs et les confesseurs de la foi que la Compagnie donne à l'Eglise, en ce moment comme naguère, partout où l'Eglise subit les violences de la persécution.

M. O.-G.

Collection « Sources chrétiennes »

La collection *Sources chrétiennes* que publient les éditions du Cerf, est une des réalisations les plus significatives du renouveau spirituel de notre temps. Son succès atteste l'intérêt toujours actuel de la littérature patristique pour qui veut approfondir les données de la foi chrétienne. Notre Revue a souvent eu l'occasion de présenter à ses lecteurs les ouvrages de cette collection. Nous réunirons dans cette Chronique quelques indications bibliographiques concernant certains volumes plus récents :

ORIGÈNE. — *Homélies sur les Nombres*. Introduction et traduction de *André Méhat* (nº 29, 1951).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — *Les Stromates. Stromate I*. Introduction de *Claude Mondésert, SJ*. Traduction et notes de *Marcel Caster* (nº 30, 1951).

A DIOGNÈTE. — Introduction, édition critique, traduction et commentaire de *Henri-Irénée Marrou* (nº 33, 1951).

IRÉNÉE DE LYON. — *Contre les Hérésies. Livre III*. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de *F. Sagnard, OP* (nº 34, 1952).

ORIGÈNE. — *Homélies sur le Cantique des Cantiques*. Introduction et notes de *Dom O. Rousseau, OSB* (nº 37, 1954).

Il a fallu certes du courage et pas mal de travail à M. A. Méhat pour traduire en français les vingt-huit homélies d'Origène sur le Livre des Nombres. Mais il n'a pas à regretter sa peine, car il a mis ainsi à la disposition du lecteur des textes qui sont parmi les premiers chefs-d'œuvre de la littérature spirituelle et qui méritent d'être lus par le public chrétien, tant par suite de la profondeur de leur doctrine que de l'aisance de leur forme. Il a placé en tête une substantielle introduction sur la doctrine spirituelle d'Origène d'après ces homélies : elle montre dans le grand maître alexandrin la source de bien des thèmes qui auront ensuite une longue histoire parmi les spirituels, et elle abonde en justes remarques sur l'interprétation d'un auteur difficile. A la fin de l'introduction, M. Méhat apporte, avec bien des hésitations, son avis dans la controverse qui s'est ouverte à la suite du livre de M. Völker sur le caractère expérimental de la mystique d'Origène. Cette opinion nous apparaît assez minimisante. Puisque « la justesse de ses intuitions s'est révélée lorsque des expériences indiscutablement mystiques ont choisi pour elles les expressions même qu'il avait suggérées » (p. 63), comment expliquer « la justesse de ces intuitions », s'il n'y a pas eu chez lui une expérience mystique proprement dite ?

Le premier Stromate de Clément d'Alexandrie, traduit par M. Caster, professeur à l'Université de Toulouse, a paru dans la Collection *Sources chrétiennes* après la mort du traducteur. L'introduction, du Père Mondésert, traite des problèmes que posent les Stromates, et étudie le premier de ces écrits. L'intérêt de cette publication est grand, aussi bien pour la connaissance de l'antiquité chrétienne que pour celle de la philosophie païenne, et pour la question des rapports entre christianisme et philosophie, question à laquelle Clément apporte, après Justin, la solution la plus optimiste qu'aient donnée les premiers siècles chrétiens.

M. Marrou a réédité la Lettre, ou plutôt le Discours à Diognète, ce « joyau » de la littérature apologétique primitive. L'introduction étudie l'unique manuscrit et les nombreuses éditions qu'on en a faites. Enfin un long commentaire, qui occupe les deux tiers du livre, explique le texte pas à pas, en faisant de nombreux rapprochements avec la littérature chrétienne primitive. Ces parallèles amènent le traducteur à fixer la composition de l'écrit dans les dernières années du IIe siècle et à souligner ses rapports avec les Alexandrins. Sur la question si discutée de son attribution, il se prononce pour Pantène, « l'abeille de Sicile », le maître de Clément, et trouve parmi les hauts fonctionnaires d'Egypte, dont l'existence est attestée par les papyrus de cette époque, le Diognète qui en serait le destinataire.

Le R.P. Sagnard, bien connu déjà par son gros travail : *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, a entrepris la réédition et la traduction de l'Adversus Haereses de l'évêque de Lyon. C'est

une édition critique, refaite sur les manuscrits. Aucun lecteur un peu au courant de l'œuvre d'Irénée ne s'étonnera de voir le Père Sagnard commencer sa publication par le Livre III, puisque c'est le premier qui expose la doctrine de l'évêque-martyr, les deux premiers livres étant consacrés à la présentation et à la réfutation des hérésies gnostiques. Il est heureux que l'œuvre du premier grand théologien qui a suivi les apôtres, si proche de la tradition johannique, et par ailleurs une des premières gloires de notre Eglise des Gaules, soit rendue facilement abordable au lecteur français.

Les deux homélies d'Origène sur le Cantique des Cantiques, conservées dans une traduction de saint Jérôme, ont été présentées en français par Dom O. Rousseau. L'importance de ces textes et celle du commentaire d'Origène sur le Cantique est considérable : leurs idées seront reprises par tous les écrivains postérieurs et ils sont, après le commentaire d'Hippolyte, dont on a retrouvé récemment des versions géorgiennes et slaves, la première explication chrétienne du poème sacré. Une importante introduction sur les traditions juive et chrétienne concernant le Cantique avant Origène et sur la doctrine spirituelle de l'auteur d'après ces homélies, précède la traduction. Nous espérons que la collection *Sources chrétiennes* présentera bientôt à ses lecteurs une traduction du grand commentaire origénien du Cantique, connu par la version latine de Rufin.

H. Crouzel, S. J.

La Somme théologique traduite et commentée

L'importance du rôle que jouent les anges dans la vie religieuse individuelle et collective explique l'intérêt que présente pour la spiritualité le commentaire de la Ia, Q. 50-65 dû au R.P. Ch. V. Héris O.P. dans la si utile traduction française dite de « La Revue des Jeunes » (Paris, Desclée et C[ie]).

Notre croyance en l'existence des anges et en leur action dans le monde mesuré par l'espace et le temps, fait l'objet des Notes doctrinales qui constituent l'une des parties précieuses de ces petits volumes.

Nous retiendrons spécialement le commentaire qui concerne le péché des anges mauvais, parce qu'il touche immédiatement les questions spirituelles : on sait que saint Ignace en fait le thème d'une méditation de la Première Semaine des *Exercices*. Le texte même de saint Thomas interprété par le R.P. montre que l'option décisive fut proposée aux anges du moment où, prenant conscience plénière de la béatitude gratuitement offerte par Dieu, ils durent reconnaître ou refuser leur hétéronomie radicale. Cette décision ne se situait plus dans l'ordre naturel qu'appréhendait en pleine clarté, leur intelligence mais dans l'obscurité d'une vocation inouïe. Preuve entre bien d'autres de

la spécificité transcendante de l'ordre surnaturel, de l'obéissance et du désistement inconditionnés qu'il requiert.

Lorsque paraîtront dans la même série les Questions 106-114, les modalités de l'action des bons et des mauvais anges nous seront précisées et, l'ensemble de cette doctrine formera le solide préambule à une doctrine du discernement des esprits.

Le problème des Passions de l'âme humaine est de ceux qui ne peut manquer d'intéresser ceux qui ont charge d'âmes ou qui sont simplement attentifs aux conditions de la vie spirituelle. La traduction et le commentaire de la Ia IIae Q. 22-48 ont fait l'objet de trois volumes de la même collection. Ils ont paru en 1949-1952 par les soins du R. P. Corvez O.P...

Comme le remarque le R.P. (vol. 1, Avant-Propos), ces questions servent de base à l'étude des deux grandes vertus de force et de tempérance ainsi qu'à l'analyse de plusieurs autres vertus secondaires qui leur sont connexes. Aussi saint Thomas y renvoie-t-il souvent à leur sujet. Il y renvoie aussi à propos de l'amour de Dieu, de l'espérance théologale, de la crainte filiale.

Le vocabulaire moderne ne donne pas au mot « passion » le sens exact qu'il avait au XVIIe siècle et qui répondait à la doctrine de saint Thomas. Il recouvrait alors tous les actes de l'appétit sensitif, sans distinction de violence ou de faiblesse, de permanence ou de fugacité, d'ordre ou de déréglement (vol. I, p. 242).

Le fait que la passion implique, pour saint Thomas, un mouvement proprement dit, suppose une relation à la matière et à la durée. Les positions fondamentales de la psychologie aristotélicienne sont ici sous-jacentes. Les connexions somatiques de la passion sont rappelées à la lumière de la science moderne. Le P. Corvez observe seulement que les conclusions sûres de celle-ci n'entrent pas en conflit avec les données sommaires de la biologie médiévale.

La classification des passions à partir du principe de la spécification des actes et des pouvoirs par leur objet est une thèse que le R.P. défend avec énergie. Elle commande la distinction irréductible du concupiscible et de l'irascible et, à l'intérieur de ces deux appétits, ordonne le schème des attitudes d'offensive ou de repli en face des biens et des maux.

La valeur morale d'un objet qui sollicite l'activité lui vient de son aptitude à conduire vers Dieu. Pour qui s'en tient au point de vue objectif, « la volonté devient moralement bonne, quand elle se porte sur une passion mesurée par la raison ; elle est parfaitement bonne, quand elle va jusqu'à la commander ». Il est vrai que la passion bonne, considérée en elle-même n'ajoute rien à la rectitude de la volonté qui la déclanche ou qui l'agrée. On peut dire cependant que toute réalisation volontaire de l'affectivité sensible est une extension du domaine de la moralité. C'est en ce sens que les passions sont morales sous un certain rapport et donnent lieu, en conséquence, à une récompense

ou à une peine accidentelles. Le martyre mérite de la part de Dieu une glorification spéciale. Les sentiments humains, selon qu'ils auront été éprouvés ou non, ne seront pas sans influer sur la rétribution finale (vol. I, p. 265 et s.).

Les conséquences spirituelles de ces principes sont obvies : d'une part, l' « assomption » par la volonté des dispositions du « bon naturel » sont à encourager : la christianisation des zônes sensibles et périphériques de l'âme a toujours été préconisée par les spirituels authentiques. D'autre part, on rassurera ceux qui se plaignent de ne pas « éprouver » tel ou tel sentiment, aussi longtemps que la constance de leur intention droite demeure certaine. Cette intention mesure subjectivement la moralité : une passion indifférente en elle-même recevra sa bonté de la fin à laquelle on rapportera l'activité à laquelle elle est liée. Une passion bonne objectivement ne donnera lieu à une attitude vertueuse, que si elle est voulue pour une fin honnête. Une passion rebelle à l'ordre de la raison fournit à la volonté l'occasion de multiplier et d'intensifier les actes vertueux (vol. I, p. 266).

L'application de ces principes généraux en fait ressortir la clarté. Le *plaisir*, selon saint Thomas, est subordonné à l'activité réalisatrice. Il lui est même si intimement associé qu'il la suivra jusque dans la possession objective du Souverain Bien, saint Thomas le qualifiera aussi de Souverain Bien (vol. II, p. 300). L'opposition de l'eudémonisme et de l'antihédonisme est ainsi dépassée.

Quel directeur de conscience ne rencontre chez ses pénitents des états de *tristesse* dont le statut moral n'est pas facile à établir ? La tristesse n'est pas nécessairement en désaccord avec la raison ; elle ne doit pas être évitée comme toujours inutile. « Elle doit être intégrée à l'organisme des vertus dans l'harmonie de la sagesse ». Les tristesses sensibles du Christ étaient sans trouble de la raison. La tristesse est parfois utile en raison de la crainte qu'elle nous inspire et qui doit nous aider à fuir le mal, spécialement le mal du péché (vol. II, p. 311). Exaltant ailleurs la *patience*, saint Thomas reconnaît que la tristesse peut aussi être un obstacle qui entrave le bien de la raison. La patience se présente alors comme la vertu qui empêche la raison de succomber sous le poids de la tristesse (2a 2ae, 136, 1).

L'étude des passions de l'irascible fait apparaître le jeu des vertus qui les régissent. Elle montre qu'on peut en transposer la psychologie sur le plan purement rationnel et même, en partie du moins, sur le plan proprement théologal.

Les passions de *crainte* et d'*audace*, selon l'objet que leur offrent les circonstances, se verront modérées ou utilisées par les vertus de force et de tempérance. L'*espoir* et le *désespoir* auront pour vertus régulatrices la magnanimité, la magnificence et l'humilité. La *colère* sera dominée par la douceur (vol. III, p. 255 et s.). Le R.P. Corvez ajoute à ce commentaire si propre à nous faire sentir la continuité vitale de nos activités : « A l'égard des biens et des maux suprasensibles présentant

un caractère de difficulté, l'appétit volontaire doit se comporter, par tension et rétractation, d'une manière analogue à celle de l'irascible sensitif dans son propre domaine passionnel. Il y a un espoir et un désespoir de la volonté, une crainte et une audace, une « colère » même, de nature spirituelle et que règlent aussi les différentes vertus morales que nous avons nommées » (vol. III, p. 259). Sur le plan théologal, on évoquera tout d'abord, le don de crainte en connexion avec le respect dû à Dieu ; puis, l'espérance et la confiance avec le don de force qui en facilite l'exercice.

Le P. Corvez n'a pas manqué de s'arrêter particulièrement à la passion de l'*amour* si importante si l'on veut donner au traité de la *charité* des bases psychologiques vraiment humaines (vol. I, dernière note). Il met en lumière l'extrême richesse du vocabulaire par lequel saint Thomas, cherche à cerner la structure complexe et fluente du dynamisme vécu dans l'appétit sensitif.

Dans ce riche commentaire, nous nous sommes limités à quelques sondages. La connaissance de l'ensemble de cette psychologie qu'a si parfaitement exploitée le Docteur angélique s'avère de la plus grande utilité pour quiconque aborde les problèmes de la théologie spirituelle.

H. de Gensac, S. J.

Spiritualité et hagiographie

Saint Gaëtan de Tienne

Parmi les artisans de la réforme catholique au XVIe siècle brille le nom de saint Gaëtan de Tienne. On lui a décerné récemment le titre de « patriarche des clercs réguliers » (A. Veny Ballester, *S. Gaetano de Thiene, Patriarca de los Clerigos Regulares*, Barcelone, 1950). Ce titre ne correspond pas exactement au rôle historique joué par le saint fondateur des Théatins, puisque les clercs réguliers de la Compagnie de Jésus sont nés et se sont développés en dehors de son influence immédiate. Avec beaucoup plus d'à-propos, le P. Tacchi-Venturi appelle saint Gaëtan « un porte-étendard de la restauration catholique » (*La Civiltà Cattolica*, 1947.III, p. 413-435). Cette désignation symoblique, le saint originaire de Vicence l'a méritée de plein droit. Par l'idéal sacerdotal qu'il a incarné dans sa vie et propagé par son influence, il a été l'un des principaux réformateurs du clergé italien de la Renaissance. Par son prosélytisme au sein de l'*Oratoire* de l'*Amour divin*, à Rome et à Venise, il a formé à la vie intérieure l'élite des laïcs qui cherchaient dans cette association pieuse un catholicisme authentique. Par la fondation d'un Ordre dont il est le véritable initiateur, quelque précieuse que fut pour lui la collaboration de Jean-Pierre Caraffa, le futur Paul IV, il s'est assuré une postérité de « prêtres réformés et réformateurs » qui ont continué son œuvre et diffusé son esprit. Par sa direc-

tion, il a contribué efficacement à la régénération de l'Eglise « dans sa tête et dans ses membres » : des communautés de femmes, les Frères Mineurs de l'Observance, de hauts fonctionnaires ecclésiastiques lui doivent leur retour à la ferveur (cf. P. Chiminelli, *S. Gaetano, Cuore della Riforma cattolica*, Vicence, 1948).

La spiritualité de saint Gaëtan, en réaction contre le relâchement de l'esprit évangélique, met l'accent sur la pratique de la pauvreté et sur l'ascèse intérieure dont le *Combat Spirituel* de Laurent Scupoli devait donner l'expression fidèle. Les lignes maîtresses de sa pensée se dégagent des exemples qu'il a prodigués et des œuvres qu'il a organisées (F. Andrieu, C.R., *La spiritualitâ de S. Gaetano*, dans « Regnum Dei », 4, 1948, p. 39-66 ; B. Mas, C.R., *La spiritualitâ teatina*, dans « Regnum Dei », 7, 1951, 3-18, 64-88, 181-204. V. aussi F. Andreu, *La Regola dei Chierici Regolari nella Lettera di Bonifacio di Colli a Gian M. Giberti*, *ibid.*, 2, 1946, p. 38-53).

Les écrits de saint Gaëtan sont peu nombreux. L'essentiel est constitué par les fragments qui subsistent de sa correspondance : moins de cinquante lettre authentiques. L'édition critique que vient d'en donner le P. F. Andreu, compose le fascicule 177 des « Studi e Testi » de la Bibliothèque Vaticane (Citta di Vaticano, 1954, 144 pages). On trouve parmi ces lettres quelques documents spirituels d'un grand prix.

Le joyau du recueil est constitué par les huit lettres adressées à la sœur Laura Mignani, religieuse augustine appelée parfois la « mystique de Brescia ». Ces lettres, datées des années 1517-1522, ont été publiées pour la première fois en 1704 par l'historien anonyme du Monastère de la Sainte-Croix dont sœur Laura était la prieure. L'éditeur moderne a pris soin de revoir le texte sur les autographes conservés comme des reliques dans divers sanctuaires. La première de ces lettres suivait de peu l'ordination sacerdotale du saint. Il ouvre son âme à la religieuse, qu'il regarde comme sa « mère vénérée dans le Christ » et laisse apercevoir à travers un lyrisme imagé ses hautes aspirations vers une vie toute céleste et l'humilité qui lui inspire un vif sentiment de sa misère.

Le zèle apostolique de saint Gaëtan est particulièrement sensible dans cinq lettres adressées à deux laïcs de Salô sur le Lac de Garde dans le diocèse de Brescia. Ces intéressants documents ont été publiés pour la première fois par le même P. Andreu en 1946, avec une série d'autres lettres découvertes aux Archives des Théatins de Naples. Les deux frères Jean-Baptiste et Barthélémy Scaini auxquels s'adresse saint Gaëtan étaient probablement membres d'un Oratoire du divin Amour : il les appelle « fratelli ». L'autorité dont jouissait dans les milieux fervents du nord de l'Italie le fondateur des Théatins s'y manifeste dans le ton paternel, avec lequel il met ses correspondants en garde contre un prédicateur d'hérésies et dans son insistance à prêcher la confiance envers l'Eglise. On l'y voit également préoccupé de créer une imprimerie à Venise pour répandre la vraie doctrine.

La série la plus importante des pièces renfermées dans cet épistolaire est représentée par vingt missives — lettres et simples billets — adressées à sœur Maria Caraffa et à la communauté de la Sapience de Naples, dont elle était la réformatrice et la prieure. Saint Gaëtan avait été le confesseur de ce couvent de Dominicaines. La direction qu'il donne à ses pénitentes est basée sur l'abnégation de la volonté propre.

La correspondance de saint Gaëtan fait ressortir quelques unes des tendances dominantes de la réforme catholique : l'exercice des vertus évangéliques, le combat spirituel, la pratique sacramentelle.

Le Bienheureux Jean d'Avila

D'environ vingt ans plus jeune que saint Gaëtan de Tienne, le Bienheureux Jean d'Avila, né probablement en 1499, est une figure représentative de l'Espagne mystique en son siècle d'or. Par le rayonnement de cette mystique, son influence s'est étendue à l'Eglise entière et a contribué au succès de la réforme catholique. Il a manqué au prestige de ce prêtre admirable de se perpétuer au sein d'une famille relifieuse ou d'une école spirituelle plus nettement caractérisée pour garder dans l'histoire de l'Eglise toute la place qui lui revient. Les noms d'un Ignace de Loyola, d'une Térèse d'Avila ou d'un Jean de la Croix ont quelque peu éclipsé le sien. On ne saurait trop remercier don Luis Sala-Balust d'avoir remis en pleine lumière d'actualité la Vie et l'Œuvre de l' « apôtre de l'Andalousie ». L'édition critique des *Obras Completas del Beato Juan de Avila* remplira trois volumes importants de la *Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid). Deux déjà ont paru.

Le premier volume, sorti des presses en 1952, compte 1129 pages. Il renferme une introduction biographique, les Lettres et les Ecrits mineurs du Bienheureux. Le second volume, paru un an plus tard, contient les Sermons et les Conférences Spirituelles (1418 pages).

Le distingué professeur de l'Université ecclésiastique de Salamanque n'a rien négligé pour donner à cette édition le lustre d'une érudition critique aussi exhaustive que possible. Ses devanciers lui ont laissé bien des lacunes à combler.

La première édition des *Œuvres complètes* de Jean d'Avila date de 1588 (Madrid). Elle était précédée de la biographie écrite, à la demande des disciples du Bienheureux, par le dominicain Louis de Grenade. Celui-ci avait été intimement lié avec Avila, qui lui avait révélé l'intelligence du mystère de la Croix. Il présente son héros comme le modèle des prédicateurs de l'Evangile et, cédant aux conceptions hagiographiques de son temps, il s'attache davantage à édifier qu'à retracer l'histoire objective des faits. Sa chronologie est très défectueuse, et son plan laisse dans l'ombre certains aspects de la personnalité dont il retrace l'existence. Cette source d'information n'en reste pas moins très précieuse. L'historien moderne doit la compléter en se référant aux procès de canonisation dont les témoignages réclament une criti-

que attentive. A cette documentation officielle, le licencié Luis Muñoz, dans l'ouvrage qu'il consacrait en 1637 à laVie et aux Vertus de Jean d'Avila, ajoutait les souvenirs de témoins interrogés par lui. Le sens historique de cet hagiographe n'est guère supérieur à celui de Louis de Grenade. Il a donc fallu beaucoup de patientes recherches pour satisfaire aux exigences scientifiques de notre temps.

M. Sala-Balust a repris la tâche à pied d'œuvre. Il s'est d'abord mis en quête des écrits qui avaient échappé à ses devanciers. Une liasse de deux mille folios environ est demeurée introuvable. Elle avait servi au promoteur de la cause et se conservait probablement au collège des Jésuites de Montilla. Elle a disparu au moment de la suppression de la Compagnie.

Les 202 Lettres publiées, auxquelles font suite une série d' « écrits mineurs », attestent l'influence du directeur spirituel universellement apprécié qu'était Jean d'Avila. Ses 92 sermons conservés et ses 16 conférences spirituelles, adressées pour la plupart à des prêtres, sont les vestiges d'une éloquence qui s'est prodiguée devant les auditoires le plus divers.

Le Bienheureux Jean d'Avila a exposé l'ensemble de sa spiritualité dans son traité si apprécié de saint François de Sales : l'« *Audi filia.* L'édition que nous en donnera M. Sala-Balust dans un troisième volume ne peut manquer d'être particulièrement intéressante. Il nous fournira alors, sans doute, une synthèse complète de la doctrine spirituelle de Jean d'Avila, doctrine très scripturaire, très patristique, mais aussi tributaire des œuvres d'Erasme et très proche d'Ignace de Loyola.

L'introduction biographique que nous lisons dans le premier volume s'arrête avec l'année 1556. C'est précisément l'année où le précieux traité a été imprimé à Alcala sans l'aveu de l'auteur. Les premières étapes de son élaboration remontent à l'époque du procès inquisitorial, qui a conduit le zélé prédicateur dans les prisons du Saint Office à Séville (1532-1533).

Les pièces de ce procès ont été publiées en 1946 par le P.C.M. Abad dans *Miscellanea Comillas.* La spiritualité de l'inculpé n'est pas directement en cause. Il a été dénoncé par quelques uns de ses auditeurs d'Ecija pour des paroles interprétées de façon tendancieuse. Mais son silence forcé n'est pas resté stérile. Nous devons à sa réclusion une traduction castillane de l'*Imitation de Jésus-Christ* et surtout la première idée de l'*Audi Filia.* La préface qu'il rédige pour sa traduction du « *Contemptus mundi* » esquisse les lignes essentielles de sa spiritualité. Mais c'est son grand traité qui a mérité à Jean d'Avila une place de choix parmi les théoriciens de la mystique espagnole. Il en a conçu le plan à la demande d'une de ses dirigées. Sa réalisation n'est pas l'œuvre d'une seule haleine. On en connaît au moins deux rédactions successives. Les premiers cahiers, qui ont commencé à circuler manuscrits parmi ses disciples, sont le fruit des lumières et des réflexions du captif. Il n'est pas impossible que certains passages aient été rédigés

en vue d'une direction particulière avant même sa réclusion qui date du printemps 1532. En 1546, Louis de Grenade, alors Prieur des Dominicains de Palma del Rio, insistait auprés du comte de Palma, don Luis de Portocarrera, pour qu'il presse la publication du traité, Grenade en avait eu connaissance, semble-t-il, dès 1539. L'auteur s'était décidé à en rédiger la dédicace au comte. Mais, sur ces entrefaites, il apprend que le Concile de Trente doit mettre au programme de ses premières réunions le problème de la justification, l'un des thèmes principaux de l'*Audi Filia.* Il préféra surseoir à la publication. Dix ans plus tard, une indiscrétion mit une copie manuscrite comportant le traité et la dédicace aux mains d'un imprimeur qui la livra au public.

La biographie de Jean d'Avila étudiée avec tant de soin par M. Sala-Balust prend un intérêt particulier si nous la replaçons dans le cadre des travaux relatifs au XVIe siècle espagnol, qui se sont multipliés au cours de ces vingt dernières années. Les recherches de M. Bataillon sur le mouvement erasmien, celles du R.P. Beltran de Hérédia sur les courants spirituels qui partagent les Dominicains de Castille, trouvent leur pierre de touche dans les jugements et la conduite de Maître Jean d'Avila mêlé de près à cette effervescence religieuse que la proximité des foyers de l'illuminisme rendait parfois dramatique.

Mais la biographie présentée par le distingué professeur de Salamanque prend une place plus considérable parmi les études suscitées par l'histoire des origines de la Compagnie de Jésus. A l'heure où la publication des *Monumenta Historica S.J* a renouvelé notre documentation, la présente introduction qui est l'esquisse d'un ouvrage en préparation, fait honneur au renouveau scientifique de l'histoire religieuse.

Jean d'Avila a été pour les premiers Jésuites envoyés en Espagne un précurseur et un protecteur exceptionnellement dévoué. La Providence le prédestinait à ce rôle du jour où, à Grenade, il fit la rencontre du duc de Gandie, François de Borgia, lorsque celui-ci, bouleversé par la vue du cadavre de la reine, s'éprit de renoncement. Consulté par le duc, Jean d'Avila fut le plus intime témoin de cette conversion qui devait donner à la Compagnie de Jésus l'un de ses plus remarquables représentants.

Les fondations scolaires du Bienheureux à Baeza, à Cordoba et dans d'autres villes d'Andalousie, s'inspiraient du même esprit qui poussait saint Ignace à créer des collèges dans toutes les villes où la Compagnie prenait pied. La spiritualité que cet admirable directeur inculquait à ses disciples, et spécialement au groupe de prêtres qui formaient à ses côtés un embryon d'institut, était de la même veine que celle de l'auteur des *Exercices* : pratique, méthodique, apostolique.

Loin de faire grise mine aux nouveaux venus, Jean d'Avila fut leur introducteur dans certains milieux mal disposés à leur égard. Ses conseils ne furent pas inutiles aux Jésuites qui rencontrèrent, surtout à Salamanque, le terrain mouvant des oppositions soulevées par Melchior Cano contre leur Ordre.

Les relations épistolaires entre Ignace de Loyola et Jean d'Avila commencent en 1548, lorsque les PP. Gaspard Lopez et Cristobal de Mendoza, deux anciens disciples du Bienheureux, ont pris contact avec lui à Grenade. Cette correspondance atteste une estime réciproque qui explique la confiance d'Avila dans la Compagnie. Plusieurs de ses dirigés, entre autres Diègo de Guzman et le licencié Gaspard Loarte, y étaient entrés. Plusieurs des collèges qu'il a fondés passeront sous la direction des Jésuites. Cet effacement désintéressé d'un homme auquel appartient le mérite de tant d'initiatives heureuses est peut-être le trait le plus émouvant de sa sainteté. Il s'en fallut de peu qu'il n'entrât lui-même dans l'Ordre qu'il avait aidé à se répandre en Espagne. Le projet, longtemps en suspens, n'aboutit pas. La mort de saint Ignace, en 1556, mit fin au pourparlers. L'introduction biographique de M. Sala-Balust interrompt à cette date un récit qu'il poursuivra dans le volume à paraître. Bien des précisions intéressantes, nous n'en doutons pas, seront données alors, sur les dernières années du Bienheureux, dont le crédit exceptionnel s'est affirmé encore en maintes circonstances importantes pour l'histoire de la Réforme catholique. Elles fourniront à l'histoire de la spiritualité des enrichissements dont les deux premiers volumes des *Obras Completas* sont le meilleur gage.

Louis de Grenade

Le R.P. R.-L. Oechslin, O.P. vient de publier une monographie un peu hâtive, mais attachante, sur Louis de Grenade. Il l'intitule : *Louis de Grenade ou la rencontre avec Dieu* (Paris, Le Rameau, 1954, in-8°, 166 pages), pour annoncer que son propos déborde le point de vue historique : aux données biographiques se mêle une intéressante étude de psychologie religieuse valable pour tous les temps. Le P. Oechslin n'a pas utilisé l'édition critique des Œuvres de Jean d'Avila dont il est parlé ci-dessus, mais il a mis à profit une étude de M. Sala-Balust qui avait paru en 1950 dans *Hispaña Sacra* et rappelait les vicissitudes de l'*Audi Filia.* Il a trouvé de même dans les travaux de M. M. Bataillon et du R.P. Beltran de Heredia les éléments du tableau nuancé et vivant qu'il trace de l'Espagne religieuse et mystique du XVIe siècle. Son héros en est un personnage représentatif. Bien qu'il apparaisse aujourd'hui un peu au second plan, l'influence considérable de ses écrits mérite qu'on évoque sa personnalité et qu'on la situe dans son cadre authentique. Le résultat d'une pareille étude met en lumière la complexité d'une époque où les courants spirituels les plus divers se sont affrontés avec une rare violence.

Louis de Grenade apparaît comme un maître d'oraison féru de tradition, mais convaincu qu'il n'est pas de remède plus urgent aux maux de ses contemporains.

Son *Livre de l'oraison et de la méditation* explique toute son œuvre. L'originalité de son point de vue réside surtout dans la place qu'il

attribue au concept thomiste de « dévotion ». Cette « attitude » intérieure est, selon lui, étroitement connexe avec la pratique de l'oraison. Il y a dans ce rapport de deux éléments fondamentaux de la vie spirituelle une idée dont le R.P. Oechslin montre avec force la fécondité.

Un autre aspect de la spiritualité de Grenade fait une place centrale à la contemplation du Christ et de sa Passion. Le mystère de la croix est un des thèmes dont le pieux Dominicain entré en relation avec Jean d'Avila ne s'est pas lassé d'exploiter les richesses.

Particulièrement sensible aux enseignements du saint prédicateur avec lequel il collabora à plusieurs reprises, Grenade est avant tout resté fidèle à saint Thomas. Dans l'école à laquelle il appartient, il se range résolument parmi les disciples « mystiques » du saint Docteur, par opposition aux disciples « ascétiques » dont Baptiste de Crême en Italie, et Melchior Cano en Espagne, restent les représentants les plus typiques. Ce dernier a été son adversaire déclaré. C'est à lui que les œuvres de Grenade doivent de figurer dans l'*Index* de Valadès à côté de l'*Audi Filia*. Cette mésaventure nous a valu une double rédaction du *Livre de l'oraison*. La comparaison des deux textes jette un jour singulier sur la double tendance dont l'historien moderne discerne les manifestations parfois violentes.

La spiritualité de Grenade, apparentée de près à celle d'Avila, est pourtant moins proche que celle-ci d'Ignace de Loyola. Elle n'est pas sans liens avec l'humanisme d'Erasme dont elle partage, comme la piété d'Avila, l'orientation intérieure et l'inspiration scripturaire.

L'ouvrage du R.P. Oechslin se présente ainsi comme une excellente initiation à l'étude de la mystique expagnole au XVIe siècle.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES. BIBLIOGRAPHIES*

M. Nicolau, SJ. — Plan cientifico de lo que debe ser hoy una Teologia espiritual, M, 26, 1954, 339-354.

Odulfus Schafer, OFM. — Descriptio codicum franciscalium in bibliotheca nationali centrali Romae asservatorum. Fondi minori : codices olim in conventu Aracaeli OFM asservati (finis), *Col. Franc.*, XXIV, 1954, 166-185.

Bibliographia Franciscana. — T. IX principaliora complectens opera annis 1949-1950, edita, *Col. Franc.*, XXII, 1952 (fasc. 3-4) ; XXIII, 1953 (fasc. 5) ; XXIV, 1954 (fasc. 9-12).

Cette nomenclature très complète s'accompagne de notices critiques précieuses pour chaque ouvrage.

J. Vives, Goni, Gaztambide J., Perez Fl., Bibliografia hispanica de Ciencias historico-ecclesiasticas, AST, 24, 1951, fasc. 2.

Relevé des travaux concernant des écrivains espagnols ou composés par des auteurs espagnols. Bibliographie précieuse pour l'étude des auteurs spirituels.

J. Olazaran, SJ. — Bibliografia hispanica de Espiritualidad, M, 26, 1954, 399-405.

S. Classen, OFM. — « *Fürstin der Armen* ». Neuerscheinungen zum Klara-Jubiläum, 1953, WW, 17, 1954, 81-99.

R. Laurentin. — Les livres de l'Année Mariale, V.S., 1954/1, 497-512.

R. Laurentin. — Nouveaux livres de l'Année Mariale, V.S., 1954/2, 398-404.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes : *Analecta Sacra Tarraconensia* : AST ; — *Archivum Franciscanum Historicum* : AFH ; — *Collectanea Franciscana* (Rome) : *Col. Franc.* ; — *Collectanea Mechlinensia* : *Col. Mec.* ; — *Downside Review* : DR ; — *Etudes* (Paris) : Et. ; — *La Vie Spirituelle* : VS ; — *Supplément de la Vie Spirituelle* : *Sup. VS* ; — *L'Union* (Paris) : U ; — *Manresa* (Madrid) : M ; — *Razon y Fe* (Madrid) : RF ; — *Revue de Sciences religieuses* (Strasbourg) : RScR ; — *Revue de l'Université d'Ottawa* : RUO ; — *The Life of Spirit* (Londres) : LS ; — *Vita Cristionà* (Florence) : VC ; — *Wissenschaft und Weisheit* (Dusseldorf) : W W.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE

T.L. Westow. — Spirituality and Personality, LS, 8, 1954, 510-517.

A. Brien. — La découverte du sacré. Et., 284, 1955, 32-51.

Analyse du sentiment religieux sous certains aspects élémentaires impliqués par la vie spirituelle.

J.M. Le Blond. — L'aspect social du problème de Dieu, Et., 284, 1955. 3-17.

En face de l'athéisme moderne, la charité chrétienne donne à l'homme sa valeur et sa vraie grandeur.

J. Giblet. — De sanctitate in theologia paulina, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 336-339.

P. De Haes. — Inhabitatio Dei in anima Justi, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 178-186.

P. De Haes. — De relatione speciali justi cum Spiritu Sancto, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 340-347.

E. Roche, SJ. — Le mendiant de Dieu, V.S., 1954/2, 354-375.

D. G. Lefebvre. — La prière, V.S., 1954/2, 240-250.

A. M. Cocagnac, OP. — Ils ont trouvé Dieu ou la Noël des saints V.S., 1954/2, 425-460.

J. Bonduelle, OP. — Consolation chrétienne, V.S., 1954/2, 13-23.

H. Bars. — Le Christ dans la liturgie, V.S., 1954/2, 227-239.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS

F. Lefebvre. — Profondeurs de Satan, RUO, 24, 1954, 315-328.

A. M. Cocagnac, OP. — La componction de notre temps, VS, 1954/1, 255-270.

L. Manot. — Misère et pauvreté. Réflexions psychologiques et spirituelles, VS, 1954/2, 376-391.

Dom G. Badini. — L'obbedienza nella Bibbia, VC, 28, 1954, 299-312.

R. Gai, OP. — L'obbedienza di Jesu Cristo, VC, 28, 1954, 313-329.

Marianus. — L'obbedienza di Maria SSma, VC, 28, 1954, 330-336.

A. Lupi, OP. — Teologia dell'obbedienza, VC, 28, 1954, 337-352.

D. I. Trethowan. — The Will of God, DR, 71, 1953, 16-29.

D. D. Knoles. — Le régime de gouvernement monastique, *Sup. VS.*, 29, 1954, 180-194.

E. Van Loock. — De munere virtutis christianae fortitudinis in vita christiana, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 467-470.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS

L. E. Rabussier, SJ. — Oraison d'union (II), VS, 1954/2, 251-260.

J. Pucelle. — Diurnes et nocturnes ou le sort des images chez quelques mystiques, RScR, 28, 1954, 36-38.

P. Meseguer. — Enseñanza y Orientaciôn espiritual a traves de Los Sueños, RF, 148, 1953, 143-159 ; 149, 1954, 29-44 ; 259-268 ; 151, 1955, 149-166.

Utilisation de certaines données de la psychanalyse par la direction spirituelle.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DÉVOTIONS

L. Bouyer. — La signification de la confirmation, *Sup. VS*, 29, 1954, 160-180.

J. M. Diez-Alegria, SJ. — El Corazôn de Jesucristo en la Economia del Misterio de Dios, M, 26, 1954, 253-262.

A propos de la Messe du Sacré-Cœur. Le texte de la préface fait allusion à la transfixion annoncée par Zacharie et rappelée par saint Jean dans son Evangile. La dévotion au Sacré-Cœur est ainsi le prolongement de l'attente messianique réalisée au Calvaire.

M. J. Nicolas, OP. — De la Vierge Mère à l'Immaculée, VS, 1954/1, 451-468.

G. M. Corr. — Devotion to Mary in the Spiritual Life, LS, 8, 1954/1, 494-498.

Michel-Marie de la Croix, OCD. — La Vierge Marie et notre participation à la vie trinitaire, VS, 1954-1, 469-476.

VI. — ÉTATS DE VIE. CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

C. P. Monsegu. — La problematica del sacerdocio en la actualidad, REsT, 14, 1954, 529-566.

H. Bouessé. OP, — Episcopat et sacerdoce : I. L'opinion moderne ; II. L'opinion de saint Thomas, RScR, 28, 1954, 240-257 ; 368-391.

W. C. Bier, SJ. — Le discernement des vocations : l'examen psychologique, *Sup. VS*, 29, 1954, 118-151.

A. Benkö, SJ. — Le discernement des vocations : examen de la motivation, *Sup. VS*, 29, 1954, 152-160.

A. M. Roguet. — L'adoration Eucharistique dans la piété sacerdotale, VS, 1954/2, 5-12.

A. Van der Perre. — De fundamento obedientiae sacerdotis, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 353-356.

L'obéissance du Prêtre diocésain découle de la juridiction de la hiérarchie ecclésiastique, mais se rattache à l'exercice des vertus de foi, d'espérance et de charité.

A. Chiari. — Direzione spirituale e sacerdozio, VC, 23, 1954, 10-25, 108-125.

D. P. Salmon. — L'ascèse monastique et la spiritualité, *Sup. VS*, 29, 1954, 195-240.

R. Metz. — La couronne et l'anneau dans la consécration des Vierges, RScR, 28, 1954, 113-132.

Etude d'histoire de la liturgie intéressant la signification spirituelle de la consécration religieuse.

J. M. Granero. — Sacerdocio y Laicado, RF, 148, 1953, 225-250.

E. Sauras, OP. — El laïcado y el poder cultural sacerdotal. Existe un sacerdocio laical ? REsT, XIV, 1954, 275-732.

D. C. Colombo. — I Laïci e l'obbedienza alla Chiesa, VC, 28, 1954, 353-364.

P. Anciaux. — La mission de la communauté conjugale et familiale dans l'Eglise. *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 702-722.

A. Liégé, OP. — Esquisse d'une spiritualité fondée sur le mystère pascal : de la liberté de l'adolescent à la liberté pascale, *Sup. VS*, 30, 1954, 243-254.

R. Chaveneau. — L'éducation religieuse des jeunes adolescents, *Sup. VS*, 30, 1954, 269-312.

R. André. — Crainte et amour de Dieu chez les pré-adolescents, *Sup. VS*, 30, 1954, 313-325.

M. Oraison. — Lumières de la psychologie des profondeurs sur le stade de l'adolescence, *Sup. VS*, 30, 1954, 255-268.

W. Schulte. — Foi et incroyance dans les états dépressifs, *Sup. VS*, 31, 1954, 431-447.

H. Bissonnier. — Le Prêtre en face de la Psycho-Pathologie moderne, U, 81, 1954, 81, 1954, 37-42, mai, 35-42.

M. Oraison. — A propos de l'action thérapeutique du sacrement de pénitence, *Sup. VS*, 31, 412-430.

VII. — HISTOIRE. — TEXTES. — DOCUMENTS. ÉTUDES

A. Gelin. — La vocation de Marie d'après le Nouveau Testament, VS, 1954/2, 115-123.

Mgr G. Jouassard. — Un portrait de la Sainte Vierge par saint Ambroise, VS, 1954/1, 477-490.

B. H. Vandenberghe, OP. — Saint Jean Chrysostome, docteur de la charité, VS, 1954/2, 157-174.

H. Barré, CSSp. — Marie et l'Eglise dans la pensée médiévale, VS, 1954/2, 124-141.

B. Borghini. — Pieta Mariana dei Monaci Benedittini, VC, 23, 1954, 26-38.

L. Hardick, OFM. — Vom Franziskusleben zur franziskanerregel, WW, 17, 1954, 27-39.

Les traits caractéristiques de la règle franciscaine se trouvent dans la vie du fondateur.

Saint François d'Assise. — Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. Ausführung, Ubersetzung, Auswertung von Kajetan Esser OFM und Lothar Hardick OFM, Werl in Westf. Dietrich-Cœlde-Verlag, 1951, 204 p.

K. Esser. — Die Marienfrömmigkeit des hl. Franziskus von Assisi, WW, 17, 1954, 176-190.

L. Veuthey. — La pieta mariana nella spiritualita franciscana, VC, 28, 1954, 223-237.

Fr. Egide. — Leben und « Goldene Worte » des Bruders Aegidius. Aus dem Lateinischen ubertragen vom Paul Alfred Schlüter. Einführung und Erläuterungen vom P. Dr Lothar Hardick, Werl in Westf., Dietrich-Gœlde-Verlag, 1953, XII, 176 p.

Fr. Antonio Maria. — La Madonna e l'Ordine dominicano, VC, 28, 1954, 564-568.

G. Grenen, OP. — Alcune belle preghiere di Eadmero (1141) alla Virgine immacolata, Regina del cielo e de la terra, VC, 28, 1954, 601-620.

A. Squire, OP. — Aelred of Rievaulx and the monastic Tradition concerning Action and Contemplation, DR, 72, 1954, 289-303.

Louis-Marie, OCSO. — A la suite de saint Bernard. Nos ascensions dans le Christ, RUO, 24, 1954, 181-192.

Chronique de différents travaux parus à l'occasion du VIII[e] centenaire du saint Docteur.

D. G. Bruni, S.O.Cis. — L'Ordine cistercense e la Madonna, VC, 28, 1954, 556-563.

G.-G. Meersseman, OP. — La Bienheureuse Emilie Bicchieri (1238-1314), AFP, 1954, 199-239.

Etude spécialement intéressante pour l'histoire de la *cura monalium* chez les Frères Prêcheurs.

Th. Kaeppeli, OP et Zaninonic A., OP. — Traités anti-vaudois dans le manuscrit 30 de la bibliothèque des Dominicains de Dubrovnic (Raguse), AFP, 1954, 297-305.

T. Kaeppeli, OP. — Fragment d'*Ordinationes* d'un Maître général dominicain (c. 1355-65), AFP, 1954, 287-291.

Il s'agit d'un manuscrit des Archives d'Etat de Coblence renfermant des détails intéressant la discipline religieuse et spécialement l'histoire de l'habit. Ce document est attribué à l'initiative de Simon de Langres, maître général de 1352 à 1366.

M. Miller. — Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm im Spätmittelalter, Wurzburg, Aumühle, Verlag Konrad Triltsch, 1940, X-261 p.

Intéresse l'histoire de la pauvreté religieuse. Voir AFH, XLVII, 1954, 183 et s.

Jean Dominici (Bx). — Trattato dei Dieci Questioni (a cura de A. Levasti), VC, 28, 1954, 60-92 ; 166-185 ; 248-280.

Edition critique d'un court « traité de l'âme unie avec Dieu » inédit dont on possède quatre manuscrits et dont A. Levasti donne une description détaillée.

H. Lubienska de Lenval. — Les dialogues de Sainte Catherine de Gênes, VS, 1954/2, 263-271.

M. Fossi. — Spiritualità mariana nel poeti italiani del sec. XIII e XIV, VC, 28, 1954, 527-545.

R. Snoeks. — De plaats der « Moderne Devotie » in de godsdienstige geschiedenis der Nederlanden, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 357-367.

R. Snoeks. — In hoever mag de devotie der late Middeleeuwen dekadent genoemd worden., *Col. Mec.*, XXIV, 615-618.

H. Bernard-Maitre, SJ. — Saint François Xavier, VS, 1954/2, 475-486.

J. Calveras. — El Origen de los Ejercicios segun el Padre Nadal, M, 26, 1954, 263-286.

A propos d'un texte de Nadal interprété de façon tendancieuse par le Père Tacchi-Venturi et par Dom Albareda. L'auteur rétablit la vraie signification de ce témoignage important.

B. R. Brinkman, SJ. — S. Ignazio e la devozione dei Gesuiti a la Madonna, VC, 28, 1954, 569-582.

I. Iparraguirre, SJ. — El Venerable Padre Luis de la Puente Maestro de oraciôn, M, 26, 1954, 227-252.

J. Goeyvaerts. — De Spiritualiteit en de Geestelijke Oefeningen van Sint Ignatius, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 197-203.

A propos de l'ouvrage du Père Hugo Rahner traduit en néerlandais et paru en français sous le titre : *Saint Ignace et la genèse des Exercices*, Toulouse 1948. L'édition originale allemande a paru en 1947.

P. Doncœur, SJ. — Saint Ignace de Loyola : service de Dieu et sainteté, VS, 1954/2, 61-76.

Silvestro de Valsanzibio, OFMCap. — Un Quaresimale italiano inedito di S. Lorenzo de Brindisi, *Col. Franc*,, XXIV, 1954, 136-159.

R. Snoeks. — Les principales caractéristiques de l'humanisme chrétien à la Renaissance, *Col. Mec.*, XXIV, 1954, 738-740.

A. Rétif, SJ. — A propos d'un anniversaire spirituel. Les héroïques débuts de Marie de l'Incarnation au Canada (1639-1654), RUO, 24, 1954, 385-398.

Julien-Eymard d'Angers, OMCap. — Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de François Garasse, SJ, RUO, 24, 1954, 280-298.

J. Nouwens, MSC. — Los autores espagñles y la disputa de la Communiôn frecuente en los Paises Bajos, AST, 25, 1952 (=1954), 221-254.

Bonne documentation sur la dévotion eucharistique au XVI-XVIIe siècle.

M. Danielou. — L'éducation religieuse du Duc de Bourgogne, *Et.*, 285, 1955, 58-76.

« L'éducation religieuse de Louis est la meilleure réussite de Fénelon ». Son quiétisme n'a pas influé sur la formation de son disciple doué d'une aptitude naturelle exceptionnelle pour les choses religieuses.

P. Buondonne. — Maria nella spiritualita di S. Luigi Maria de Montfort, VC, 28, 1954, 583-596.

(La Vie spirituelle). Enquête sur les courants spirituels d'aujourd'hui, numéro de juin 1954.

Fr. Ferraironi. — Un grando innamorato di Maria, il Padre Ippolyto Marracci, VC, 28, 1954, 597-600.

J. Fitzsimons. — Monasticism to day, LS, 8, 1954, 439-445.

S. Tyskiewicz, SJ. — Il Culto di Maria presso li « ortodossi » russi. VC, 28, 1954, 527-545.

L. Beirnaert, L. — La « Morale sans péché » du Dr A. Hesnard, *Et.*, 284, 1955, 35-49.

L'ouvrage du Dr H. s'appuie sur une riche expérience clinique. Son vocabulaire emprunté au christianisme engendre de regrettables équivoques. Certaines vues n'en restent pas moins utiles au moraliste catholique.

Walkenbach, AP. — Der unendlische Gott und das « Nichts und Sünde ». Die Spiritualist Vinzenz Pallotti nach einen Tagebuchaufzeichnungen. — Linburg, Lahn-Verlag, 1953, 303 p.

M. Day, orat. — Christian Simplicity in St. Therese of Lisieux in christian spirituality. — Westminster, Newman, 1953, X, 133 p.

Message de spiritualité du P. de Foucauld. — Paris, de Gigord, 1953, 232 p.

M. M. Philipon, OP. — La doctrine spirituelle de dom Marmion. — Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 315 p.

J. Chapmann, OSB. — Vom Gebet der Hingabe. Geistlische Briefe. Eingeleitet von R. Hudleston, OSB, übertragen von Ch. Edelstein (Col. Zeugen des Wortes), 2 vol. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1952, VIII-136 et VIII-126 p.

J. Grehan, S.J. -- Father Thurston. A memoir with Bibliography of his Writings. — Londres, Sheed and Ward, 1952, VIII-235 p.

M. Ledrus, S.J. -- Le cas de la Mère Sorazu. — Gr., 1954, 656-659.

A propos de l'ouvrage en 2 volumes du P. Luis Villasante Cortabitante, OFM, *La Servia de Dios M. Angeles Sorazu, Concepionista franciscana* (1873-1921), Onate, Bilbao, 1950.

Critique et condamnation justifiée d'un témoignage non fondé en doctrine ni en tradition spirituelle.

Paul Mianecki, SJ. — Christliche Glaubensverkündigung heute. — GL, 1954, 368-378.

M. M. Philipon, OP. — I Problemi della mistica del nostro tempo . — *Tabor*, 7, 1953, 178-186.

Cl. Champollion. — Où en est la « Théologie du Mystère ». — *D.V.*, 1953, 137-141.

I. Iparraguirre, SJ. — Afanes de Renovación en Los Religiosos, M, 26, 1954, 363-380.

Compte rendu des Actes et documents du Congrès des religieux tenu à Rome en 1950.

M. Nicolau. — En torno al Primer Congresso de Espiritualidad, RF, 150, 1954, 82-92.

J. Olazaran, SJ. — Primer Congreso de Espiritualidad en la Pontificia Universita de Salamanca, M, 26, 1954, 381-385.

D. L. Greenstock. — Spiritual Studies in England, LS, 8, 1954/2, 25-32.

E. Léonard. — L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente. — Paris, Presses Universitaires, 1953, in-8, 114 p.

Il s'agit d'une secte d'origine brésilienne.

O. Uttendorfer. — Zinzendorf und die Mystik. — Berlin, Christ. Zeischr. Verlag, 1942, in-8, 428 p.

J. A. Hardon, SJ. — Karl Bart hon Prayer. — *Theol. Studies*, 14, 1953, 443-451.

K. Baus. — Neues Schriftum zur Geschichte und Frömmigkeit der orientalische Kirchen. — *Trierer Theol. Zeischr.*, 52, 1952, 296-304.

T. Burckhardt. — Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islams. — Munich, Berth., 1953, in-8, 131 p.

DE L'ORAISON ET DES MÉTHODES D'ORAISON

et de la vraie et de la fausse liberté spirituelles

Si le goût de l'oraison est plus vif que jamais parmi les fidèles, surtout parmi les jeunes, les méthodes d'oraison reçoivent de leur part un accueil plutôt tiède. Plus exactement, nos contemporains réalisent mal en quoi certaines méthodes minutieuses, auxquelles on les invite à s'astreindre, peuvent permettre à l'oraison de s'épanouir. De là à rejeter toute méthode pour se livrer à l'inspiration pure, il n'y a qu'un pas. Il est vite et souvent franchi. Beaucoup de prêtres, habitués à se montrer fidèles aux oraisons qui se déroulent selon un schéma défini, s'inquiètent des réactions de leurs dirigés et ils risquent de les inquiéter à leur tour.

Tout le monde reconnaît assurément que les grands saints, dans leurs oraisons, s'abandonnaient à l'action du Saint-Esprit et ne se préoccupaient pas nécessairement de suivre une méthode déterminée. Plusieurs d'entre eux n'ont-ils pas avoué que les livres aux divisions multiples, aux actes dûment classés et numérotés, les effrayaient par leur complication et ne leur procuraient que maux de tête et tension de l'esprit ? Sans doute. Mais justement ce sont des Saints, c'est-à-dire des génies de la vie d'union avec Dieu, des âmes parvenues aux degrés les plus élevés de cette pureté du cœur qui nous introduit à la contemplation véritable. L'inquiétant chez nos jeunes, c'est qu'ils sont des débutants, des *incipientes*. C'est du moins l'avis des gens sages, alors que d'autres se féliciteraient plutôt de voir tant d'ardeur et de simplicité, et ils engageraient les âmes à suivre leur attrait sans se préoccuper des méthodes.

On n'a pas l'intention de traiter ici l'ensemble des problèmes touchant le rôle des méthodes dans l'oraison. Le travail a été

souvent fait et bien fait (1). On voudrait se limiter à la question des rapports entre l'oraison en général et l'idée de méthode. Y a-t-il, oui ou non, incompatibilité entre ces deux données, et sinon, quelle est la nature du lien qu'on peut découvrir entre elles ?

Le problème.

Que ce lien existe, il semble difficile d'en douter. Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire de la piété chrétienne, on trouve, plus ou moins selon les époques, l'alliance du maître et du disciple, de celui qui connaît et donc enseigne les voies de la prière, et de celui qui vient s'en faire instruire. Les méthodes varient avec les conceptions relatives à l'oraison et à la prière en général. Tantôt plus simples, quand la prière est plus théologale ou plus contemplative, tantôt plus compliquée quand la méditation prend la première place et se subordonne elle-même plus étroitement aux visées pratiques, plus objectives à tel moment, plus attentives aux mouvements de l'âme à tel autre, elles semblent avoir toujours existé. C'est là un fait qui d'emblée semble indiquer entre l'oraison et la démarche méthodique, non pas une opposition, mais quelque secrète connexion.

Il faut ajouter que bon nombre de méthodes ont été proposées par des Saints, dont on ne peut dire qu'ils méconnaissaient les justes exigences de l'Esprit ou qu'ils ignoraient la liberté des enfants de Dieu. Les Apôtres eux-mêmes, amis et compagnons de Jésus-Christ, n'ont-ils pas été les premiers à solliciter du Maître une méthode de prière en lui disant : « Seigneur, apprenez-nous à prier » ? Et le *Pater* est-il autre chose qu'une manière ou une méthode de prier, enseignée par Jésus lui-même ? On répondra sans doute que Jésus nous a conseillé également de ne pas multiplier les formules comme font les pharisiens, mais de prier le Père dans le secret du cœur et que le Père du Ciel nous entendrait. Il faut tenir ensemble les deux enseignements. C'est justement notre problème.

(1) Voir p. e. J. de Guibert. S.J. *Leçons de théologie spirituelle*, I, p. 344-351. *L'oraison*, Cahiers de la Vie spirituelle, Les Ed. du Cerf.



Une première manière de les concilier consiste à dire, avec les maîtres de la vie spirituelle, qu'il y a des moments où l'oraison exige des efforts plus soutenus. L'unification intérieure et la maturité spirituelle n'ont pas encore atteint ce degré de perfection qui permet à l'âme de trouver aisément le chemin du recueillement et du véritable silence intérieur. C'est le cas pour les commençants. C'est le cas aussi pour nous tous dans la mesure où nous restons plus ou moins longtemps des débutants. Ne le redevenons-nous pas dans les moments de sécheresse, de dispersion ou de trouble ? Les âmes plus avancées peuvent abandonner les méthodes, surtout les méthodes trop rigides ou trop compliquées. Elles le doivent, de peur de mettre obstacle à l'oraison, en ce qu'elle a d'essentiel (2).

Suffit-il cependant de distinguer l'état des débutants et celui des âmes déjà versées dans les voies de l'oraison, les moments de sécheresse et les moments d'abondance, pour répondre entièrement au problème que nous avons soulevé ? Il ne semble pas. Si on regarde de près, on s'aperçoit, en effet, que l'inquiétude qui est au fond du débat, n'est pas uniquement celle qui a trait à l'opposition, et donc à la conciliation entre l'usage d'une démarche méthodique dans l'oraison et l'abandon de la méthode, mais encore au danger où seraient les âmes de verser dans le caprice, le laisser-aller et tous les

(2) Pour prévenir toute équivoque, rappelons que la distinction entre l'oraison qui s'appuie sur des méthodes et celle qui s'en affranchit ne doit pas être confondue avec l'opposition entre une activité naturelle, purement humaine et une activité surnaturelle. L'oraison dont nous parlons est évidemment toujours une oraison chrétienne. Il ne s'agit même pas de la différence entre l'oraison acquise et l'oraison infuse. Nous avons en vue surtout l'oraison acquise, encore que bon nombre de considérations pourraient s'appliquer éminemment à l'oraison infuse. La comparaison la plus précise serait donc celle des rapports de la foi et de la théologie. De même que le travail rationnel du théologien ne doit jamais être coupé de la foi surnaturelle, qu'il n'est que la foi elle-même cherchant à mieux assimiler la Parole de Dieu, l'oraison qui s'appuie sur des méthodes n'est que la charité elle-même, s'efforçant vers la présence de Dieu.

Précisons aussi que l'oraison n'est pas le résultat nécessaire et comme le produit de nos efforts méthodiques. Comme on l'a dit justement, « à parler tout à fait formellement, il n'y a pas de méthode pour apprendre à faire oraison... Toujours un fossé infranchissable séparera les préparations humaines les plus consciencieuses du résultat divin ». *La Vie Spirituelle*, décembre 1945, p. 533.

pièges de la sensibilité et de l'imagination, à partir du moment où elles s'affranchissent de ce guide ou de ce tuteur qu'est la méthode. Il est certain, en effet, que si l'abandon de la méthode devait signifier la retombée dans une activité d'ordre instinctif, comme l'abandon du contrôle rationnel de notre activité humaine signifie le retour au primat des passions et de toutes les poussées de la nature, il y aurait entre l'oraison méthodique et l'oraison libre et spontanée, non pas continuité relative, mais rupture totale, renversement complet de la perspective spirituelle. On ne verrait plus du tout comment l'emploi de la méthode pourrait préparer, même de loin, l'oraison théologale, non plus comment l'éducation morale pourraît être une préparation à l'anarchie de la vie affective.

L'emploi des méthodes serait absolument nécessaire pour prévenir la chute dans le désordre et le vagabondage de l'esprit, tout de même qu'aux yeux de certains la loi est indispensable pour contenir les poussées de la liberté, identifiée implicitement avec la licence. Ne faut-il pas chercher la raison de telle résistance à l'égard de l'oraison de simplicité dans cette conviction, qu'abandonner une technique sûre dont on contrôle chaque élément, c'est nécessairement se jeter dans l'aventure, dans le désordre ? Et inversement n'arrive-t-il pas justement qu'on se débarrasse de la méthode comme d'un poids inutile, non pour mieux entrer au service de Dieu, mais pour vivre sans loi, au gré des inspirations du moment ?

Il importe donc de montrer que, d'une certaine manière, quoique sur un autre plan, on retrouve, jusque dans l'oraison la plus simple et la plus spontanée, non pas certes telle méthode plus ou moins compliquée, mais cela même qui rend possible et utile, à certains moments ou à certains stades de la vie spirituelle, l'emploi des méthodes proprement dites.

Les données.

a) *L'oraison.*

Qu'est-ce en effet que l'oraison ? Elle est, dans la foi et la charité surnaturelles, la présence personnelle de notre âme aux divines personnes, présentes elles-mêmes en nous par la

grâce sanctifiante, participation à la vie même de Dieu. Par la foi nous savons que les divines personnes ont voulu venir habiter en nous, dans nos âmes rachetées par le sang de Jésus-Christ, pour que nous vivions avec elles dans ce commerce d'amitié qu'est la charité.

Mais justement, dira-t-on, rien en tout cela qui appelle quoi que ce soit qui ressemblerait à une méthode.

La méthode par définition est œuvre de *réflexion*. L'esprit refait le chemin qu'il a d'abord suivi comme d'instinct, pour en reconnaître le tracé et les accidents, pour y établir un système de signalisation. Quoi de plus direct par contre que l'amitié. La méthode introduit dans la connaissance de l'objet un troisième terme. Elle risque donc de s'interposer entre l'esprit et l'objet. Elle détourne en tout cas une part importante de l'attention. L'amitié se veut tout entière à l'ami. Elle rejette d'instinct tout ce qui pourrait ternir la pureté de son élan.

La méthode, d'autre part, est *impersonnelle*. Doublement. D'abord du côté de l'objet, qu'elle traite comme une *chose* à conquérir et à insérer dans un système d'allure scientifique. Ensuite, du côté du sujet, puisqu'elle se donne comme universelle, valable pour tout individu qui se montre capable de l'appliquer correctement. Procédé bon pour tout le monde, n'est-elle pas le type de ces nivellements, de ces comportements standardisés, tant décriés de nos jours ? L'amitié par contre est personnelle. Ce n'est pas à un « on » indéterminé qu'elle s'attaque, en s'armant des techniques les plus sûres. Elle s'adresse à la personne en ce qu'elle a de singulier. Elle attend, en retour, une attention et un amour de même qualité.

Employer des méthodes n'est-ce pas enfin, par définition, verser dans le *convenu* ? L'esprit, au lieu de se tenir en présence de son objet, c'est-à-dire de Dieu même, et d'en subir l'attrait, suit pour une large part le déroulement de ses propres actes, dont il constate avec satisfaction qu'ils suivent l'ordre réglementaire. N'arrive-t-il pas, d'ailleurs, que l'observation des règles de la politesse ou de l'étiquette est exigée d'autant plus rigoureusement qu'on désire davantage tenir à distance les personnes que les convenances ou d'autres raisons valables ne

permettent pas d'éviter ? Entre amis, de telles pratiques seraient déplacées. Certes Dieu est le Souverain Seigneur et Roi. Mais il a voulu être notre Père et notre ami, et l'oraison n'est-elle pas « une conversation amicale avec Dieu, avec Jésus, avec sa Sainte Mère, avec tous les Saints du Ciel, un colloque tout intime fait de liberté et de spontanéité ? ». Elle doit donc être *sincère*, *vraie*. Tant que le commerce avec notre ami nous laisse assez distraits de sa présence pour que nous puissions nous occuper de nous-mêmes et de la correction protocolaire de nos paroles ou de nos gestes, il n'a pas atteint ce degré d'intimité qui lui donne tout son prix. Qu'on songe alors à la complication de telle méthode d'oraison. Comment ne mettrait-elle pas mal à l'aise une âme qui a connu la spontanéité et la liberté des entretiens avec l'hôte divin ?

Toutes les âmes assurément n'éprouvent pas au même degré ces oppositions. Il semble aussi qu'elles soient ressenties plus vivement à certaines époques. Nos contemporains, pour des raisons qu'il serait sans doute difficile de préciser, s'y montrent très sensibles, sans qu'il y ait d'ailleurs là, nécessairement, le signe d'une charité plus grande. Il peut fort bien s'agir d'un trait de la sensibilité spirituelle, d'un certain goût ou d'un besoin d'assimiler et de traduire selon un style *personnel* les choses de la vie chrétienne. Si l'on confond ce goût particulier avec l'oraison elle-même, on sera exposé, non seulement, à se montrer sévère pour toute autre conduite, mais encore à manquer l'authentique esprit d'oraison. Car, s'il est vrai qu'on peut étouffer cet esprit par une fidélité superstitieuse à des méthodes trop rigides, le danger de le perdre en le laissant se dissiper dans le caprice n'est guère négligeable non plus. Essayons donc de montrer, par une réflexion plus approfondie, que le rapport exact entre l'oraison théologale et les méthodes n'est point celui des deux termes opposés, ni de deux termes homogènes en dépendance réciproque et nécessaire, mais d'une donnée éminente, l'oraison, qui réalise en perfection ce que d'autres, c'est-à-dire ici les méthodes, ne vérifient qu'imparfaitement et en dépendance de la première.

b) *La méthode.*

Qu'est-ce en effet que la méthode ? Au sens le plus usuel, ce terme désigne « un programme réglant d'avance une suite d'opérations à accomplir et signalant certains errements à éviter, en vue d'atteindre un résultat déterminé » (3). « Un programme réglé d'avance », c'est le trait le plus communément souligné, celui aussi qui heurte tout d'abord, quand on l'entend appliquer à l'oraison. Trois autres traits me semblent cependant plus importants, et c'est sur eux qu'il faut insister. Le premier concerne l'application à un objet déterminé. Une méthode n'a de sens qu'en vue d'un objet, cet objet pouvant se situer en dehors du sujet ou lui être intérieur, à titre d'état par exemple. En second lieu, la méthode est appelée à diriger une suite d'opérations et à signaler des errements à éviter. Elle suppose une activité complexe, soit par les actes multiples et variés qui l'intégrent, soit par les possibilités d'orientations diverses ouvertes devant elle. Enfin, et c'est une conséquence de tous les caractères précédents, elle marque une acquisition *consciente* du sujet. Elle n'est pas préformée de manière déterminée dans les réactions instinctives.

Il ne saurait donc être question de méthodes pour des actes, qui, au moins sur le plan de la conscience, n'ont d'autre raison que leur propre déroulement : les tics par exemple ou toute décharge nerveuse ; ni pour les rencontres fortuites avec des objets imprévus ; ni pour l'invention proprement dite et la découverte. Un acte absolument simple, puisqu'il est tout entier ou n'est pas, ne serait susceptible non plus d'être l'objet d'une méthode, si ce n'est indirectement et comme négativement, par l'élimination réfléchie des contrefaçons ou des confusions avec des activités qui lui ressemblent à certains égards. Enfin une activité même complexe, si elle est plus ou moins rigidement contenue dans l'équipement congénital d'un être, représente assurément une méthode, mais, et c'est d'ailleurs là qu'est le problème de l'instinct, elle est une méthode que le sujet ne possède pas, qu'il *est* plutôt qu'il ne s'en sert.

Or l'oraison n'est ni la libération, sans but, d'énergies accu-

(3) A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, s. v.

mulées dans le sujet, ni, quand on ne s'y adonne pas pour la première fois, la rencontre fortuite avec un objet imprévu, ni une activité au sujet de laquelle on ne peut commettre d'erreurs ou de confusions, ni enfin un comportement préformé dans notre nature. Au contraire, elle est essentiellement *objectale* (4). Elle peut être reprise consciemment et volontairement de manière justement à éviter des contrefaçons. Elle dépasse enfin les ressources de notre nature, et, loin de pouvoir jamais se produire sous la forme d'une activité dont le déroulement se poursuivrait sans notre présence vigilante, indifférent par conséquent à notre attitude spirituelle, elle suppose que l'âme soit arrivée à un degré relativement avancé de la vie surnaturelle.

Tous ces traits, nous espérons le montrer, indiquent entre l'oraison et la conduite méthodique l'existence de rapports qui dépassent la rencontre fortuite ou la seule commodité pratique.

La solution.

a) *L'oraison est « méthodique» en un sens éminent.*

L'oraison est objectale. C'est le point essentiel. Elle l'est, en ce sens tout à fait général d'abord, que l'oraison chrétienne n'est pas une activité qui aurait en elle-même sa propre raison d'être. Aussi bien ne faudrait-il pas dire qu'on « fait oraison ». On ne fait pas oraison, mais, par et dans l'oraison, l'âme se tient présente à Dieu, présent en elle et à elle. Elle ne doit plus être que cette présence attentive et aimante. Car l'oraison n'est que l'exercice le plus simple des vertus théologales.

Elle est donc objectale doublement. Tout d'abord par l'exercice de la foi, connaissance obscure, mais assurée, regard par conséquent qui nous met en présence des divines personnes, dont nous tenons fermement qu'elles sont présentes en nous

(4) Au lieu du mot *objectif* nous proposons d'employer celui d'*objectal*, afin de marquer nettement que nous n'avons pas en vue formellement la visée objective de la raison dans son travail scientifique, mais une attitude plus générale, la référence vivante du sujet humain tout entier à la présence de l'objet et à toutes les relations qui intègrent cette présence.

et qu'elles provoquent et attendent notre propre présence. Mais elle l'est aussi par la charité. Si en effet, la convoitise, quel qu'en soit l'objet, peut nous laisser enfermés en nous-mêmes, dans la recherche de nos intérêts ou de nos jouissances, indifférents, au fond, à son objet, sauf pour les avantages qu'il peut procurer, l'amour de bienveillance tend vers l'objet de tout l'élan de son ardeur. Il est comme l'affirmation affective de l'objet. Il l'aime en lui-même et pour lui-même. Aussi bien en fait-il désirer et poursuivre activement une connaissance toujours meilleure. La connaissance ici, loin de s'opposer à l'amour, est appelée par lui, puisqu'elle permet à la bienveillance, et surtout à la bienveillance réciproque qu'est l'amitié, d'être pleinement et vraiment présente à son objet. Présence de connaissance et présence affective s'appellent et se soutiennent mutuellement, comme l'amour et le regard de l'amour. Puisque la charité est amitié, l'oraison est donc elle-même objectale par la foi qui en est le regard et la charité qui en est l'âme.

Sans doute nous savons que la vie des vertus théologales est faite d'activités *immanentes*, c'est-à-dire qui n'ont pas pour fin un *objet extérieur* au sujet, mais la perfection du sujet lui-même. Encore faut-il préciser que l'objet dont nous excluons le rôle est un objet à *transformer*, c'est-à-dire à atteindre précisément au moyen d'une activité dite transitive. Pour être tout à fait exact, il faut donc dire que la vie des vertus théologales est la perfection même du sujet qui l'exerce, mais que cette perfection du sujet consiste à se trouver jeté tout vivant vers l'objet divin à connaître pour l'aimer d'amour d'amitié.

De ce premier point de vue, on peut donc dire que dans sa pure essence, sous sa forme la plus simple, l'oraison théologale possède en commun avec l'effort méthodique ce trait essentiel d'être *relative à un objet*, qui est ici une présence personnelle, sur laquelle elle doit se modeler, à laquelle elle doit fidèlement se conformer, dont elle doit, en quelque sorte, recevoir l'empreinte. Mais alors que la méthode prend pour objet les activités ou les démarches *qui sont* relatives à un objet, afin d'en assurer le contact avec l'objet, l'oraison théologale est justement la présence elle-même, l'acte qui est la pure présence à la

présence divine. A un effort qui aura consisté à se rendre présent à Dieu par le contrôle de soi, de la sensibilité, de l'imagination, de la mémoire, de la raison et de son discours, succède non le relâchement de cet effort, mais la simple présence par la foi et la charité, tout de même qu'au travail de la raison scientifique succède non la rêverie, mais la *vue simple* qui ramasse tout le labeur dans un acte de l'*intelligence*.

On pourrait donc dire que l'oraison théologale est *éminemment* méthodique, comme l'intuition génératrice d'une construction scientifique ou d'une œuvre d'art peut être dite éminemment rationnelle ou constructrice, étant, dans son unité et sa simplicité, le germe de l'activité complexe de la raison ou de la technique de l'artiste, et, de quelque manière, son terme. L'intuition ne se juxtapose pas au travail de la raison, laissant ce dernier à lui-même, déroulement purement formel d'opérations vides. Elle l'appelle, s'il y a lieu, l'anime, le soutient et le remplit de son propre contenu, sauf justement, quand le logicien dégage les opérations de la raison de son fonctionnement réel. Inversement, les opérations rationnelles ne pourraient aider à distinguer une intuition authentique et créatrice des illusions où se complaisent les esprits utopiques, si de quelque manière elles n'avaient accès aux objets de l'intuition, ne serait-ce que pour en formuler dans leur langage complexe le même contenu. C'est que l'unité et la continuité entre les différents actes de la connaissance s'opèrent dans leur commune visée de l'objet. La structure des actes, sans doute, est aussi différente que la saisie simple peut l'être d'une suite plus ou moins complexe d'opérations liées les unes aux autres par des lois formelles. Mais dans la pensée vivante, l'intuition la plus immédiate et la démarche scientifique, quelle qu'elle soit, une simple réduction à l'absurde par exemple, se trouvent intimement unies par ce qui les dépasse l'une et l'autre, comme actes simples ou complexes, à savoir la présence à ce qui justement n'est pas l'acte, mais son objet, la vérité.

Il en va de même, toutes proportions gardées, pour l'oraison. Sous sa forme la plus simple elle est pure présence, par la foi et la charité, non pas à nous-mêmes, mais à Dieu personnellement présent à notre âme par la grâce, connu en lui-même.

Nous devons donc, par la connaissance de foi et par l'amour, nous rendre conformes à la vérité et à l'amour de Dieu, à ce Dieu qui reste absolument séparé de sa créature, parceque justement il est Dieu, mais qui a voulu nous être uni aussi étroitement qu'il est possible, par la connaissance et l'amour. Mystère de la distinction et de l'unité qui se retrouve proportionnellement dans toute connaissance et tout amour, où il faut observer les exigences de l'autre que soi, pour être soi, par l'union avec ce qui n'est pas soi. Sans se modifier substantiellement, cette même présence peut s'opérer, soit dans un acte simple, soit à travers une suite plus ou moins complexe de démarches où l'âme s'efforce de recevoir en s'y préparant, ou de retrouver la grâce du contact tout simple avec Dieu.

b) *Relations réciproques de l'oraison et des méthodes.*

Quando cor nostrum visitas, tunc lucet ei veritas. Mais il arrive que Dieu, tout en donnant aux âmes l'attrait de l'oraison, les fasse attendre longtemps la visite qui seule éclaire et simplifie tout. Il arrive aussi que, les ayant visitées, il les abandonne pour un temps plus ou moins long. Si nous avons compris alors que notre oraison doit être une présence à Dieu, par la foi et la charité, nous saurons nous y maintenir avec la grâce de Dieu, soit par l'exercice d'actes divers qui sont comme autant d'appels vers la présence de Dieu, et la contiennent donc en quelque sorte, soit par le souvenir des « visites » passées ou l'espoir des « visites » à venir. Ne voyons-nous pas, de même, sur le plan de l'amitié humaine, que la simple présence, qui inaugure l'union de deux âmes, s'enrichit par le commerce et les échanges, et se soutient au cours des séparations par le souvenir, cette autre forme de la présence ? Ne faut-il pas ajouter d'autre part, que par un paradoxe bien remarquable, la présence personnelle, la communion intersubjective comme nous l'appelons aujourd'hui, soit de toutes les formes de la rencontre humaine la plus simple, la plus profonde, la plus vraiment humaine, mais aussi la plus rare, sans doute parce qu'elle suppose, elle aussi, cette simplicité et cette ouverture que l'homme cherche à travers mille manifestations et mille entreprises, alors qu'elles ne supposent rien d'autre que la

présence la plus pure, à laquelle il faut toujours revenir et qu'il faut quelquefois reconquérir.

Pour être tout à fait précis, il ne faudrait donc pas opposer simplement une oraison sans méthode et une autre où l'on suit une méthode. Si l'on veut éviter toute équivoque, on doit tout d'abord distinguer entre l'attitude de celui qui étudie une méthode pour elle-même et la fait jouer à vide (le logicien qui étudie les lois du raisonnement, l'athlète qui fait des exercices d'assouplissement), et l'usage de la méthode dans un effort qui applique celle-ci à la recherche d'un résultat objectif (le savant qui utilise une méthode dans l'établissement d'une loi scientifique, l'athlète, qui exploite la souplesse qu'il a acquise dans une compétition ou un combat). Il faut préciser ensuite que l'acte simple de l'oraison est lui-même, non pas une spontanéité quelconque, mais l'acte par lequel notre esprit se fait docile à son objet, c'est-à-dire Dieu présent en notre âme par la grâce. C'est donc l'acte de l'oraison, la présence à Dieu, qui donne à la méthode elle-même, une valeur effective d'oraison et, d'emblée, en fait autre chose qu'une gymnastique mentale. Les méthodes d'oraison n'ont valeur éducative pour l'oraison que si déjà cette dernière, secrètement, est présente en elles et les remplit de sa propre vie. C'est la présence à Dieu qui transforme la méthode d'oraison en une approche concrète de la présence de Dieu, de même que c'est le contact avec l'adversaire qui change l'exercice en combat.

L'ordre concret des facteurs est donc le suivant : au principe il y a et il doit y avoir un premier contact avec Dieu par l'oraison. La réflexion sur ce premier contact donne à l'âme la possibilité de saisir la nature de l'acte, la manière la plus sûre d'en conserver la réalité. On peut alors en reprendre, s'il en est besoin, de manière méthodique, la réalisation, éviter les erreurs et conduire d'autres âmes vers Dieu, en leur apprenant à se tenir, par des actes, en présence des Personnes divines présentes en elles. Ce qui revient à dire que la primauté revient toujours à l'oraison théologale elle-même. C'est elle qui éclaire tout, qui est au principe et à la fin de tout. Mais elle peut tantôt se passer de toute conduite méthodique, tantôt s'en aider, parce qu'elle est elle-même, jusque dans son acte le plus

simple, mesurée par l'hôte divin auquel elle doit nous unir. Car s'il n'est point besoin de méthode pour dire n'importe quoi, n'importe comment et n'importe quand, il en faut, au moins sous cette forme essentielle d'une fidélité à l'objet, chaque fois que nous voulons dire ce qui véritablement est. De même, si l'oraison n'était pas objectale en son essence même, c'est-à-dire un effort pour nous rendre vraiment présents à Dieu tel qu'il est et tel qu'il s'est révélé, il suffirait de s'abandonner au caprice de la sensibilité.

c) *Indépendance essentielle de l'oraison.*

Peut être, d'ailleurs est-ce faute de réfléchir au caractère théologal de l'oraison et à la structure intentionnelle de ses actes, pour la foi comme pour la charité, que nous passons d'un excès à l'autre : tantôt exagérant le rôle de la nécessité de la méthode, dans le but de prévenir les retours de la sentimentalité, de la fantaisie ou de toute forme de subjectivisme, tantôt rejetant totalement la méthode, comme si elle était l'antipode de la liberté spirituelle, alors qu'elle ne s'oppose qu'au caprice, c'est-à-dire à la fausse liberté. Même si elle s'affranchit de toute méthode proprement dite, l'oraison méthodique ne devient donc jamais cette divagation de l'esprit, cette rêverie de notre imagination ou cette illusion d'une sensibilité subjective que certains redoutent à juste titre, que d'autres peut être seraient tentés de confondre avec l'oraison proprement dite.

Si la méthode est d'abord comme une loi qui lie nos actes à leur objet, l'oraison théologale est à elle-même sa loi. Elle ne peut être sans cette loi essentielle qu'est sa totale référence à Dieu connu par la foi, aimé d'un amour de charité. Nulle méthode extérieure à elle ne peut lui conférer cette référence, ni en tenir lieu. C'est bien plutôt elle qui donne leur valeur relative aux méthodes. Le gland n'a pas besoin d'une contrainte extérieure à lui, pour devenir un chêne. Il le devient par sa nature même. Les tuteurs peuvent l'aider à devenir un chêne bien droit, non pas à devenir un chêne tout court. Pour devenir un chêne, il faut et il suffit qu'il soit le germe d'un chêne. Tout de même suffit-il à l'oraison théologale d'être elle-même, c'est-à-

dire une activité éminente de la foi et de l'amour de charité, pour être tout le contraire d'un vagabondage spirituel. Aucune méthode qui lui serait extérieure, à la manière d'un tuteur, ne peut lui conférer ce qu'elle possède par sa nature même, à savoir d'être par tout elle-même réglée et mesurée par Dieu à connaître et à aimer pour lui-même.

Ce n'est donc pas de méthodes qui lui seraient adjointes du dehors, étrangères à son propre mouvement théologal, que l'oraison doit attendre cette tenue spirituelle qui en assure la rectitude morale et la garantit contre les divagations. Elle possède en elle-même, dans sa nature, en tant qu'activité des vertus théologales, ses propres garanties de fidélité à son objet divin. Elle est objectale ou elle n'est pas. Des méthodes peuvent constituer une aide. Elles peuvent, notamment, faire sentir plus fortement la contrainte que l'âme s'impose en vue de la fidélité à ses exercices de prière. Elles sont bonnes à ce titre comme toute ascèse. Mais il serait faux de conclure qu'une vie théologale authentique, quand elle s'affranchit légitimement du contrôle des méthodes, manque des exigences objectives de fidélité. Elle n'est plus contrôlée par les méthodes, qui sont des *actes à propos de son propre acte*, mais par la Parole même et la présence de Dieu, objet de la foi et de la charité. L'Evangile nous montre, en la personne de Jésus, dans sa prière, dans sa vie et dans sa mort, jusqu'où peuvent aller les dévorantes exigences de la volonté de Dieu.

Il faut donc récuser les simplismes de ceux qui mettraient dans le contrôle des méthodes *toute* la garantie morale de la vie d'oraison, comme si les vertus théologales n'étaient pas éminemment morales, nous conjoignant immédiatement à la mesure de toute règle morale, aussi bien que les illusions de ceux qui confondraient la liberté spirituelle avec l'absence toute négative d'une loi extérieure à la vie théologale. Les vertus théologales ont leur propre loi, loi de liberté, donc loi à un titre éminent, où la vraie liberté s'alimente à la totale conformité au principe de toute liberté, librement aimé pour lui-même.

Le rapport entre la liberté des enfants de Dieu et les méthodes n'est donc pas celui qui existe entre la raison et les forces *infra*-rationnelles de notre nature, qu'elles soient du domaine

de la connaissance, comme l'imagination, ou de l'affectivité, comme les passions. Puissances irrationnelles, elles retombent à l'état naturel quand la raison cesse de les informer de sa propre rectitude ou de ses lois. La vie théologale est *supra*-rationnelle. Elle a son ordre propre et sa lumière et sa rectitude. Elle peut échapper aux vues de la raison humaine sans rien perdre de sa valeur éminemment morale. Il faut pour cela, mais il suffit aussi qu'elle soit authentiquement une vie théologale, et non point l'une quelconque de ses contrefaçons.



Les actes de l'oraison théologale se montrent donc assez proches d'une conduite méthodique par leur structure objectale, ils s'en séparent par leur simplicité. Cependant, puisque nous avons tellement associé l'idée de méthode avec le monde de la production et l'activité technicienne d'une part, avec la conduite rationnelle d'autre part, il est peut-être préférable d'en éviter l'expression à propos de l'oraison elle-même. L'essentiel c'est que l'on soit d'accord sur la réalité, c'est-à-dire sur la structure objectale de l'oraison, et que l'on distingue les sens différents que doit prendre le mot *méthode* quand on le transpose du domaine de la technique à celui de la vie spirituelle en général, et de là à l'oraison. Faute d'une telle distinction, on risque en effet de verser dans l'univocité et de reporter sur toute méthode, soit les avantages, soit les inconvénients de l'une de ses modalités. En séparant ce que l'on pourrait appeler l'essence de toute attitude méthodique, à savoir l'effort en vue de la rencontre authentique avec un objet auquel l'esprit doit s'assimiler, pour la connaissance comme pour l'activité spirituelle, et les démarches réfléchies et plus ou moins complexes qui doivent lui servir comme de support, on peut assigner leur place respective aux justes exigences des partisans et des adversaires des méthodes dans l'oraison, prévenir les inquiétudes des uns et les engoûments des autres.

d) *Conséquences.*

Nous avons développé longuement ce qui a trait au caractère objectal de l'oraison. C'est là, nous semble-t-il, le centre de la discussion. Les autres considérations (5) en découlent, ou bien en sont des compléments.

1° C'est, en effet, parce que l'oraison possède le caractère essentiel d'être objectale, qu'elle peut être *reprise volontairement*, comme les actes de foi et de charité dont elle est faite, qu'elle peut être préparée par de tels actes et ceux d'autres vertus, au lieu d'être laissée au hasard de nos dispositions du moment, qu'elle peut enfin, dans les moments de dispersion ou pour des âmes malhabiles à se simplifier, débuter par un ensemble d'actes destinés à concentrer les pouvoirs sensibles, pour rendre possible le recueillement.

2° C'est le même caractère objectal de l'oraison qui nous met à même de *poser ce choix intérieur* qui au milieu d'une psychologie complexe et souvent embrouillée nous permet de nous orienter vers la lumière. L'oraison théologale est *simple* en elle-même. Elle tend à le devenir de plus en plus, à mesure qu'elle devient parfaite, c'est-à-dire plus pleinement elle-même. Elle exclut donc l'emploi d'une méthode proprement dite, dans toute la mesure où elle est en effet une activité simple. Une certaine complexité *extrinsèque*, si l'on peut dire, lui vient de la présence des actes nombreux de notre imagination, de la raison discursive, de la sensibilité qui, au début surtout, l'entourent pour l'ordinaire, la soutiennent, mais avec lesquels nous risquons de la confondre.

Quand l'Esprit de Dieu se charge de former lui-même une âme, c'est merveille de voir avec quelle sûreté elle évite les écueils pour aller droit au but, sans même avoir l'air de soupçonner les égarements où d'autres âmes tombent si facilement, et les embûches dont la route est semée. Pour notre instruction et pour nous rappeler la transcendance et la gratuité du don de l'oraison, Dieu aime à se faire lui-même le guide, qui rend superflu tout intermédiaire humain. Mais pour l'ordinaire c'est à notre prudence surnaturelle qu'il incombe de nous conduire

(5) Cf. *supra*, p. 343.

avec discernement et force vers l'austère simplicité de la véritable oraison, grâce aux lumières de notre propre expérience et des conseils autorisés. En ce sens précis encore, on peut donc parler d'une conduite méthodique dans l'oraison, c'est-à-dire d'un discernement réfléchi par lequel, loin de céder à tout vent, ou d'accueillir comme l'or pur tout ce que charie le courant de notre conscience, nous nous dirigeons avec l'aide de Dieu vers l'hommage à lui rendre en esprit et en vérité.

3° Pour ce qui est enfin du trait le plus communément souligné, quand on veut justifier le rôle des méthodes, à savoir le caractère *surnaturel* de l'oraison, il prend toute sa signification quand on le maintient en continuité avec ceux que nous avons relevés précédemment. L'oraison, en effet, ne représente point une activité qui se trouverait préfigurée dans notre psychologie à la manière d'un instinct. Non seulement, il faut l'acquérir comme on fait d'une habileté ou d'une vertu, mais elle dépasse les ressources de notre nature. Elle n'est pas, sans doute, dans la vie de la grâce, un phénomène extraordinaire. Elle n'en est pas moins, comme la grâce en laquelle elle s'épanouit, de l'ordre *surnaturel.*Elle demande donc a être implantée dans notre nature comme ces fleurs qu'il nous faut habituer, à force de précautions, à vivre dans un sol ou sous un climat qui ne leur sont pas naturels.

Notre âme est accordée aux réalités du monde sensible. Elle trouve son milieu normal parmi les autres hommes. Dans l'oraison, c'est à Dieu dont la majesté est infinie, que nous nous adressons. Dieu lui-même nous invite. Par la grâce sanctifiante, il nous a rendus capables de répondre à son invitation. Il n'en reste pas moins la disproportion infinie entre la créature et le Créateur, entre la Sagesse et notre ignorance, entre l'Amour subsistant et nos cœurs si durs, si appesantis par leurs convoitises. Les Saints ont de cette différence de « mœurs » un sentiment aigu. Les théologiens y appuient avec raison la nécessité de ces interventions spéciales de Dieu dans notre vie spirituelle que sont les dons du Saint-Esprit.

Une éducation nous est nécessaire. Le Saint-Esprit lui-même en est assurément l'agent principal, mais l'expérience des saints, leur avis et leurs conseils sont des moyens ordonnés par

Dieu. Les méthodes d'oraison sont au nombre de ces moyens. Est-il bien sûr que le peu d'estime qu'on en fait soit toujours l'effet d'une inspiration de Dieu et non une méconnaissance de la grandeur de l'oraison elle-même. Certes, il faut se garder de mettre la crainte à la place de l'amour, puisque Dieu lui-même veut être notre Père et notre ami. Mais précisément l'amitié, puisqu'elle veut la rencontre avec l'ami, sa présence et non simplement un état subjectif à propos de quelqu'un, porte dans sa nature même une volonté d'être tel que la communion puisse s'établir avec l'ami lui-même. Car c'est ce qu'il est, son excellence, non ce que je suis moi ou ce que je sens, qui a noué les liens de l'amitié véritable.

La nécessité de l'éducation à une vie surnaturelle et donc à l'oraison, s'éclaire donc elle-même et s'approfondit par la nécessité de l'attitude objectale, dont nous avons traité plus haut, et dont nous avons montré qu'elle se vérifie pour la vie affective non moins que pour la vie de connaissance. Car l'amour véritable comporte lui aussi, comme sa marque la plus délicate, le vœu de ne rien laisser subsister qui puisse empêcher la présence de se faire aussi parfaite que possible, vœu qui appelle le respect, c'est-à-dire le souci d'éviter toute manifestation extérieure ou intérieure susceptible de troubler les rapports de communion objective avec l'ami.

Certes, le respect n'est pas propre à l'amitié. On le retrouve jusque dans la connaissance intellectuelle, pour autant que celle-ci se veut soumise au vrai, à ce qui est. Il se nuance différemment dans les différents cas. Plus affectueux dans l'amitié, il y tient une place importante dans la mesure précisément où l'amitié est bienveillance. Si l'oraison est une œuvre éminente de la charité, c'est-à-dire de l'amitié que Dieu a bien voulu contracter avec nous, rien ne saurait donc lui être plus contraire que le laisser-aller. L'âme chrétienne n'oublie jamais que la charité s'adresse à Dieu, que dans l'oraison elle parle à Dieu, et que son amour même la pousse à se vouloir telle que c'est Dieu qu'elle rencontre effectivement, et non quelque émotion ou quelque impression qui la ferait retomber sur elle-même et son égoïsme.

En vue d'être de moins en moins indigne de vivre dans l'inti-

mité de celui dont la sainteté s'enveloppe d'un éclat insoutenable, dont la Sagesse n'a pas de limites, dont l'Amour ne connaît pas de défaillance, l'âme chrétienne s'efforce donc de se purifier elle-même avec l'aide de Dieu. Elle se purifie de son ignorance d'abord, en cherchant à mieux connaître, tel qu'il s'est révélé, celui qu'elle veut aimer de charité. Elle se purifie de toute affection contraire ou simplement étrangère à la charité. Or cet effort a de certaines lois auxquelles il faut se plier si l'on veut parvenir au but.

Sans doute, il serait faux d'identifier l'effort de purification du chrétien avec celui des philosophes qui ont prétendu conduire l'âme à la contemplation de l'Un ou du Bien. Une des beautés les plus pures de la révélation évangélique n'est-elle pas qu'elle ait été proposée aux petits et qu'elle leur ait découvert ce qui demeure caché aux sages. Ce que l'effort spéculatif des plus puissants génies pensait obtenir au terme d'une discipline intellectuelle des plus difficiles, alliée d'ailleurs à une purification morale, le Christ le met à la portée de tous en fondant les rapports avec Dieu sur des bases aussi simples que l'amour filial et l'amitié.

Mais cette simplicité ne doit pas nous induire en erreur. Le terme de l'amour filial ou de l'amitié, ici, c'est Dieu. L'oublier c'est substituer à la charité chrétienne et à ses opérations des manifestations affectives qui n'ont rien à faire avec elle. C'est retomber dans ces attitudes plus faciles, en effet, pour notre nature, plus instinctives mêmes, où nul effort ne semble requis, nulle méthode par conséquent, mais où l'âme, loin de s'élever vers Dieu dans l'oraison véritable ne trouve que soi et la satisfaction de s'exprimer sans contrainte.



Que nous envisagions donc l'oraison dans son mouvement essentiellement objectal, en tant qu'elle est œuvre de la charité et de la foi, que nous tenions compte des chances d'erreur, ou qu'enfin, nous soulignions la disproportion entre les mœurs qu'elle exige et notre nature humaine, elle nous apparaît sans aucun doute possible comme l'opposé de ces activités où il

suffirait de suivre les inspirations les plus faciles, les états affectifs du moment, une spontanéité native sans retouches ni contrôle. Dans toute la mesure où l'oraison est l'exercice des vertus théologales, de la charité notamment, reine des vertus, elle exige elle-même de l'âme quelque chose des mœurs royales et divines qui sont celles de l'Ami divin. Dans cette mesure aussi, elle appelle de notre part quelque chose qui se rapproche singulièrement de la poursuite méthodique d'un but.

Eclaircissements complémentaires.

Avant de terminer cette étude, on voudrait, non point répondre aux difficultés mentionnées au début — les pages qui précèdent y suffisent — mais proposer à leur sujet quelques considérations susceptibles de dissiper les dernières difficultés.

a) *Méthode et attitude réflexive.*

N'insistons pas sur la structure réflexive qui serait nécessairement celle des actes contrôlés par une méthode. La difficulté n'est point chimérique. Elle est plus sensible dans les débuts ou bien dans les cas d'une mauvaise adaptation. Si l'on entend les choses comme il se doit, les difficultés disparaissent. L'emploi d'une méthode d'oraison doit apprendre à l'âme l'oubli de soi, dans une présence toute simple devant Dieu, par conséquent l'oubli de la méthode. Il faut la comparer, non point à une méthode de fabrication, où une suite d'actes dûment vérifiés produit un objet qui en est totalement distinct, et qui inaugure un système de relations entièrement nouveau, à savoir l'*usage* de l'objet fabriqué, mais à une méthode qui nous enseigne à bien regarder, c'est-à-dire à être ensemble *objectifs* donc *actifs*, et *dociles* à l'action de l'objet. C'est dire que l'emploi d'une méthode pour l'oraison n'exclut pas l'attention à Dieu, mais l'inclut.

Certes, notre capacité d'attention est limitée et l'on ne prie vraiment que lorsqu'on n'a pas conscience de sa prière. Mais lorsqu'une âme peu expérimentée encore ou appesantie momentanément par le poids des épreuves ou des fautes, s'efforce péniblement de monter vers Dieu et de le rejoindre dans

cette intimité toute simple, toute silencieuse, qu'elle a connue ou qu'elle espère, peut-on vraiment dire que la méthode la détourne de Dieu ? N'est-ce pas au contraire pour écarter tout ce qui s'interpose entre elle et Dieu : divagation de l'imagination, sensibilité inférieure, vues trop courtes de la raison, qu'elle tâche, en se guidant sur une méthode, de rendre superflue toute méthode ?

Ajoutons que les moments de pesanteur spirituelle sont le lot du grand nombre. Si, à ce moment-là, les âmes se veulent fidèles à l'oraison, elles essaieront comme d'instinct d'en retrouver la simplicité. Elles s'apercevront alors que, presque sans le vouloir, elles se sont fait de l'oraison une conception réfléchie, plus ou moins simple, et que c'est cette conception qui guide leur attitude. Certes, nous l'avons dit, aucun effort ne peut produire par lui-même ce qui est l'effet d'un don gratuit de Dieu, non plus que la technique la plus sûre ne saurait par elle-même produire l'inspiration. Mais entre les deux il n'y a pas l'opposition que seuls les amateurs et les dilettantes aiment à proclamer. Les âmes saintes savent que la fidélité dans les moments de dilatation, comme dans les périodes de difficulté et de vide, exige l'alliance, peu glorieuse pour notre orgueil, d'un effort obstiné et d'une attente tendue vers celui d'où vient toute grâce et tout don. Et c'est sans doute parce que l'on ne met pas assez en rapport l'emploi des méthodes et cette volonté de *fidélité* que l'on est amené si facilement à les mal juger. Elles ont cependant contribué à forger la sainteté virile de tant d'âmes, où ne semble passer aucun des souffles de l'inspiration, obstinément fidèles à leurs exercices, à la méthode de prier qu'on leur avait enseignée au temps de leur jeunesse religieuse ou sacerdotale.

b) *Méthode et prière « personnelle »*.

Faut-il reconnaître alors, et ce serait un point plus important, que l'emploi des méthodes risque de produire l'uniformité et de porter atteinte au caractère *personnel* des rapports de l'âme et de Dieu ? Ici encore reconnaissons sans hésiter que le danger est réel. Mais il faudrait songer d'abord aux oraisons et aux méditations qu'on lit en commun (ou en particulier).

Tout en effet y est fixé : forme et fond, les actes et leurs objets. Loin de favoriser l'oraison vivante elles peuvent inviter à la paresse et à la somnolence. Encore faudrait-il distinguer la manière saine et discrète d'user d'un livre d'oraison et une manière erronée et indiscrète. Pour ce qui est en tout cas de la seule méthode, c'est-à-dire d'une suite, assez souple d'ailleurs, d'actes définis simplement quant à leur objet général, les mêmes inconvénients ne sont pas nécessairement à redouter. Il en va pour l'oraison comme pour n'importe quelle formation. Le résultat final est le développement de l'individu. On y arrive par l'application de certaines règles, aussi proches que possible des cas individuels, mais qui en restent toujours et nécessairement séparés par un minimum de généralisation. On compte en dernière analyse sur l'assimilation, par l'individu lui-même, de ce qui lui est proposé.

C'est donc tout au fond sur cette idée de la réponse *personnelle* qu'il faut porter son attention. S'il était vrai que notre personnalité n'offrît aucun trait commun avec celles de nos frères, s'il y avait discontinuité absolue, il serait évident que nous ne pourrions, sans nous trahir, emprunter quoi que ce soit à qui que ce soit. La jeunesse croit volontiers à une telle discontinuité radicale. Pour l'affirmer elle se jette dans l'originalité à tout prix. L'ivresse où nous plonge l'éveil de notre personnalité, la différence profonde et quasi-irréductible que nous découvrons entre l'imitation docile d'un idéal proposé par nos maîtres et nos parents au nom de *leur* expérience, et la réalisation des fins que nous jugeons bonnes, parce qu'elles nous apparaissent telles en raison de ce que nous sommes nous-mêmes, expliquent une telle conviction. Elle se maintiendra d'autant plus tenace que nous refuserons plus obstinément de sortir de cette subjectivité pour nous rendre compte que, autour de nous, avant nous, d'autres suivent ou ont suivi des itinéraires semblables et fait des découvertes analogues. L'individualiste, parce qu'il confond l'originalité qui s'oppose et la personnalité qui *se* pose elle-même, sans nécessairement s'opposer, la multiplicité matérielle avec l'unité propre à l'esprit, s'afflige de ces constatations. Le sage y voit au contraire le gage de la vérité.

Tout de même, le chrétien, en reprenant s'il le faut, des chemins que les saints ont parcourus avant lui, fût-ce pour une activité aussi personnelle que son amitié avec Dieu, ne devrait pas se montrer inquiet ou dépité. On ne lui demande pas d'être ce que sont ou ce qu'ont été les autres, mais d'être lui-même en s'aidant, s'il y a lieu, de ce que sont ou de ce qu'ont été les autres, c'est-à-dire les plus grands amis de Dieu. Nous devons être nous-mêmes, pleinement. Mais il n'est donné à aucun être purement humain d'être totalement différent de ses frères, petit absolu contradictoire, fausse idole dont la création nous sépare irrémédiablement du seul vrai Absolu qui est Dieu. Croire le contraire, ce n'est plus de la jeunesse, mais de la puérilité. C'est se vouer à la stérilité dans tous les domaines. C'est surtout vivre dans l'erreur. Car toutes les théories ne peuvent rien contre la réalité.

Ne confondons pas personnalité et originalité. Notre oraison doit être *personnelle*, parce qu'elle doit être l'expression de notre charité personnelle, jaillie de la vie que personnellement nous avons reçue au baptême. Mais de même qu'une conviction est personnelle en raison des motifs qui fondent l'assentiment, et non pas nécessairement en raison de son contenu, qui peut parfaitement nous avoir été proposé par un autre, de même l'oraison sera personnelle, si elle procède d'un amour vraiment sincère et convaincu, qui nous concerne et nous engage nous-mêmes avec tout ce que nous sommes, non pas nécessairement parce qu'elle s'opposerait à tout ce qui a jamais été fait, ou qu'elle ne devrait rien à personne.

N'oublions pas surtout que la charité, amitié à l'égard de Dieu, est la même que la charité ou l'amitié à l'égard du prochain, notamment à l'égard des saints. Que sont-ils, sinon les génies de la charité ? S'appuyer sur l'amitié des saints pour aller plus sûrement vers l'ami divin, tel est en somme le sens, le seul vraiment chrétien, de l'emploi des méthodes dans l'oraison. Il n'y a là rien, semble-t-il, qui puisse, de soi, porter atteinte à son caractère personnel bien compris.

c) *Méthode et prière spontanée.*

Il faut en dire autant pour ce qui est de sa *spontanéité*, si on la comprend comme il se doit. Il y a, en effet, spontanéité et spontanéité. Si d'une manière générale on peut la définir comme ce qui procède d'un être conformément à sa nature, on voit sans peine qu'elle varie avec les natures dont elle qualifie les actions et les mouvements. Autre est donc la spontanéité dans le monde inanimé, autre celle de la croissance du végétal, autre celle de l'instinct de l'animal, autre celle de l'homme en tant qu'être raisonnable, autre celle du chrétien. Et à l'intérieur de ces grandes divisions, que de domaines particuliers.

On a pu dire de l'homme qu'il est un univers en réduction. Cela est vrai notamment pour les diverses modalités de sa spontanéité. Suivant qu'on l'envisage dans son corps ou dans son âme, dans ses instincts ou dans ses actions délibérées, dans son affectivité sensible ou dans sa volonté, la spontanéité n'est pas rigoureusement la même. Rien n'est plus préjudiciable au développement harmonieux de la personnalité qu'une confusion en ce domaine. La confusion d'ailleurs, par une nécessité interne, accentue toujours la forme inférieure. Quand on parle de spontanéité sans se soucier des discernements indispensables , c'est presque fatalement à la spontanéité de notre vie sensible que nous nous référons. Or l'oraison est chose de l'esprit. Sa spontanéité est donc celle de l'esprit. Nous avons montré comment l'amour de bienveillance n'est vraiment spontané que s'il est informé par la connaissance de l'objet, que, de tout son élan le plus spontané, il tend vers la connaissance pour s'assurer la présence affective. Etre spontané dans l'oraison n'est donc pas du tout synonyme de laisser-aller, de « se montrer tel qu'on est », voire de sans-gêne.

Nous ne serions plus en présence de l'amitié, mais d'une sensibilité envahissante. Prétendre, en effet, aimer quelqu'un d'amitié, donc pour lui-même, et se guider sur la seule ferveur de son sentiment en refusant de faire l'effort d'objectivité nécessaire pour tenir compte de la nature, des goûts ou des traits particuliers de l'ami, c'est sous prétexte d'un amour

plus grand, parce que plus irréfléchi et donc plus spontané, préférer en fait sa propre satisfaction affective, sa propre manière d'aimer ou de se dévouer, à celui qu'on prétend aimer et pour qui on prétend se dévouer. Tyrannie de l'amour, aveuglé sur sa propre nature. Egoïsme, au fond, qui explique qu'on puisse par amour, en certains cas trop fréquents, étouffer littéralement l'objet de son amour. Illusions funestes de tant de cœurs brûlants qui se croient dévoués et qui ne cherchent au fond qu'à calmer les besoins de leur propre affectivité. Il importe donc que nous sachions discerner en nous-mêmes les différents élans de notre spontanéité.

Si, au moins, nous avions de Dieu une vue immédiate, comme nous avons celle de nos amis, même de ceux qui nous sont le plus supérieurs. Mais notre amitié avec Dieu repose sur la foi. Même pour savoir qui il est, même pour le connaître un peu tel qu'il est en lui-même, il nous faut écouter au lieu de voir, lire et réfléchir comme on fait pour des absents ou des objets d'études abstraites. C'est l'immense inconvénient. Certes la charité dépasse ici bas le peu que nous pouvons connaître. Elle ne s'arrête pas aux idées que nous nous faisons de Dieu. Elle va à Dieu même. Mais elle souffre de ne pas voir autant qu'elle voudrait et comme le réclame le mouvement de charité qui est amitié. Pour remédier à son indigence, elle doit amasser dans le trésor de la mémoire, grâce à un labeur souvent prolongé ce que l'Ami divin a bien voulu, pour le temps de l'exil, nous révéler de lui-même. Première contrainte qui rend la vie de l'oraison si différente de nos amitiés humaines. Premier aspect par où s'introduit cet extrincésisme contre lequel réagissent, parce qu'elles en souffrent, tant d'âmes généreuses.

Il faut y joindre le désordre de notre nature corrompue. Ce n'est pas en le niant ou en feignant de l'ignorer dans la pratique que nous le surmonterons, mais en l'avouant, comme les Saints ont fait, et en nous mettant courageusement à l'œuvre pour le surmonter avec l'aide de Dieu. Certes, l'amitié divine nous est rendue au baptême, mais comme un germe qui tombe dans une terre en partie hostile. Nous ne pouvons pas nous laisser aller à une joyeuse et simple spontanéité. Il nous faut protéger le germe fragile, surveiller sa croissance, émonder

la jeune pousse et souffrir que Dieu l'émonde lui-même, comme l'Evangile nous en avertit. Ce qui est vrai pour la vie de la grâce en général l'est également pour l'oraison. La raison d'être des méthodes de l'oraison est là tout au fond, la raison de leur utilité comme de leur caractère relatif.

Conclusions pratiques.

Pour la pratique, tout ceci revient à dire qu'il faut tout d'abord éviter d'exagérer le rôle des méthodes. On commet d'ailleurs cette erreur aussi bien positivement, en les érigeant au niveau de la fin, alors qu'elles ne sont qu'une aide, que négativement, en les prenant à partie d'une manière excessive. Il ne faut être de manière absolue ni pour, ni contre les méthodes, il faut s'en servir avec discrétion.

Pour cela il importe de bien distinguer les âmes qui sont favorisées de grâces d'oraison assez tôt, et quelquefois dès le début de leur vie chrétienne plus fervente, qui par conséquent ont une certaine expérience personnelle de l'oraison, et celles qui ne reçoivent pas ces mêmes grâces ou les reçoivent seulement assez tard. Pour les premières, il faut évidemment une autre direction que pour les secondes.

De toute manière il faut absolument éviter de conseiller une méthode qui ne s'adapte pas au tempérament spirituel du sujet, une méthode trop analytique ou trop discursive pour des tempéraments intuitifs par exemple, ou inversement. Le mal sera aussi grand dans un cas comme dans l'autre.

En toute hypothèse, on devra faire comprendre dès le principe que la méthode est chose essentiellement ouverte, qu'elle doit conduire l'âme non à faire des actes, mais à atteindre, par des actes, quelqu'un qui est présent dans notre âme. Toute oraison doit donc commencer par l'acte de foi le plus recueilli possible en la présence personnelle de Dieu, c'est-à-dire par un regard de foi qui s'élève vers le regard de Dieu dont nous savons par la foi qu'il nous attend toujours.

Par là se trouvera garantie, de la manière la plus efficace, la plus vivante aussi, cette souplesse indispensable, cette discrétion dont nous avons parlé plus haut. L'âme évitera de

s'attacher à sa méthode comme au tout, d'en faire un objet au lieu d'y voir un chemin. Elle n'y verra pas non plus un moyen infaillible, quasi-magique. Il n'y a pas de moyen, de truc pour établir le commerce personnel entre des amis. L'âme restera donc disponible, ouverte elle-même à la présence de Dieu, tout au long de son oraison. Même lorsqu'elle devra peiner, elle fera de ses efforts un hommage à Dieu et le témoignage de son amour.

S'il plaît à Dieu sa fidélité sera récompensée. L'oraison deviendra de plus en plus facile, simple et continue. Si une méthode a été nécessaire, elle passe de plus en plus au second plan et va elle-même en se simplifiant. Elle continue à porter l'esprit, mais sans se faire remarquer, comme la technique du virtuose, acquise d'abord au prix d'un dur labeur. Mais surtout, l'âme comprend de mieux en mieux que l'oraison étant un acte de charité éclairée par la foi, elle est solidaire de tout le progrès chrétien. Elle devient elle-même plus vraie quand toute la vie est devenue plus vraie. Elle est plus pure quand l'âme toute entière se purifie. Elle atteindra la spontanéité qui lui est propre quand l'âme, par une fidélité de plus en plus totale, accède elle-même à la véritable liberté des enfants de Dieu.

Pour l'oraison, comme pour toute la vie chrétienne, il est vrai de dire avec le P. Lemonnyer, que Dieu choisit de préférence ses amis parmi ses plus fidèles serviteurs.

L.-B. Geiger, O. P.

L'ANTHROPOLOGIE D'ORIGÈNE DANS LA PERSPECTIVE DU COMBAT SPIRITUEL [1]

Origène exprime de deux manières différentes son idée de l'homme : parfois il use de la distinction classique de l'âme et du corps ; mais d'autres fois il voit trois éléments dans l'être humain : l'esprit, l'âme et le corps. La coexistence de ces deux conceptions pose divers problèmes. On peut se demander laquelle de ces deux représentations correspond à son habituelle manière de voir ; ensuite comment cette coexistence même est possible.

Dans son article Origène du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, M. le Chanoine Bardy écrit (2) : « Cette seconde division (la trichotomique), qui lui est en quelque sorte imposée par quelques passages de l'Ecriture, ne joue aucun rôle dans son enseignement, elle semble même contredire ce que nous avons appris concernant la chute des esprits et leur refroidissement, car l'âme nous est alors apparue comme un esprit déchu et alourdi ». Malgré toute notre estime pour l'œuvre accomplie par M. Bardy sur les Pères, nous ne pouvons approuver ce jugement. En effet, la division trichotomique nous semble tenir une place beaucoup plus importante que la dichotomique dans toute l'œuvre d'Origène, elle intervient à chaque instant dans les homélies et les commentaires, elle lui sert à exprimer sa théorie des trois sens de l'Ecriture (3), elle correspond enfin trop parfaitement, comme la

(1) Cet article est composé de diverses remarques et notes, extraites d'un livre qui paraîtra prochainement dans la Collection Théologie (Aubier) : *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*. Les principales abréviations utilisées dans ces notes sont les suivantes :

GCS = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften. Origenes'Werke. Leipzig, 12 Bände.

PG = J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca.*

JTS = *Journal of theological studies*, Oxford.

CUF = *Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, *Les Belles Lettres*, Paris.

(2) XI, col., 1534-1535.

(3) Voir un fragment grec joint à Homélies sur le Lévitique V, 1 (G.C.S, VI, p. 333, l. 17 sq., p. 334, l. 18 sq.), et le Peri Archon IV, 2, 4 (11, chez Delarue), dans le texte grec de la Philocalie ou dans celui de Rufin (GCS, V, p. 312, l. 8 sq.). Le

suite de cet article va le montrer, à l'ensemble de la vision origénienne de l'homme et à sa doctrine spirituelle pour qu'on puisse en douter. S'il n'est guère question de l'esprit dans l'enseignement d'Origène sur la préexistence des âmes, c'est que cette doctrine est de source platonicienne et qu'on retrouve donc en elle les expressions du platonisme, mais on peut lire la division trichotomique jusque dans les chapitres du *Peri Archon* qui parlent de la préexistence (4). Et la contradiction que croit relever le texte cité plus haut, nous semble reposer sur une confusion. La ψυχή était dans la préexistence un νοῦς, non un πνεῦμα, un νοῦς qui vivait selon le πνεῦμα, comme le fait, quoique déchue et alourdie, l'âme du « saint » même dès cette terre. Notre mot français esprit, qui traduit indifféremment νοῦς et πνεῦμα, *mens* et *spiritus*, prête à cette confusion, en nous cachant les notions souvent différentes que ces mots expriment pour les Grecs et pour les Latins : pour éviter l'ambiguïté nous traduirons toujours νοῦς et *mens* par intelligence, πνεῦμα et *spiritus* par esprit.

C'est donc la division dichotomique qui nous paraît constituer chez Origène comme un corps étranger : spontanément il s'exprime selon la trichotomique. D'ailleurs ces deux modes de penser ne sont pas inconciliables. Le P. de Lubac qui les étudie à propos des trois sens de l'Ecriture conclut ainsi : « La trichotomie qui ne peut être comprise que dans la perspective d'une anthropologie dynamique et non pas comme la description classique d'une essence, n'est donc pas incompatible avec la distinction âme-corps » (5). Le P. de Lubac a bien vu le sens de l'anthropologie d'Origène : elle est orientée par la perspective du combat spirituel. Origène n'est pas premièrement un métaphysicien ni même un théologien : sa métaphysique et sa théologie ne sont guère exposées pour elles-mêmes, mais contenues dans sa doctrine spirituelle. Il est avant tout un auteur spirituel, qui a directement en vue la montée vers Dieu de son auditeur ou de son lecteur et qui cherche dans l'Ecriture, les principes de cette ascenscion. Aussi son anthropologie est-elle plutôt d'ordre tendantiel que d'ordre substantiel : ce ne sont pas les problèmes de nature qui l'intéressent au premier chef, mais les problèmes d'action. Ces trois notions d'esprit, d'âme et de corps ne désignent pas trois éléments qui, composant entre eux, formeraient l'unique substance qu'est l'homme. Mais la personnalité humaine est essentiellement dans l'âme : l'esprit et la chair (ou le corps) désignent les deux pôles entre lesquels l'âme est disputée. L'étude de ces trois concepts et celle des deux zones qu'Origène dis-

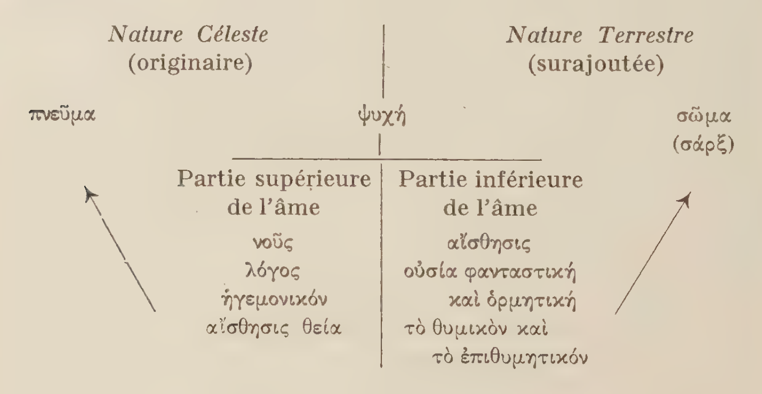
sens somatique ou corporel, c'est le sens littéral, suivant ce qu'entend par là Origène, c'est-à-dire le sens obvie ou immédiat ; le sens psychique c'est ce qui est compris d'après le corporel, par exemple la signification d'une figure ou parabole ; le sens pneumatique ou spirituel ce sont les réalités divines dont la lettre de l'Ecriture contient l'ombre et la figure.

(4) II, 8.

(5) *Histoire et Esprit*, p. 157. Collection Théologie, Aubier, Paris.

tingue dans l'âme, montreront avec évidence le contenu moral, ascétique et mystique, de chacune de ces notions.

Cette trichotomic enveloppe cependant une dichotomie sous-jacente, qui est davantage d'ordre substantiel. Mais ce ne sont pas les notions d'âme et de corps qui l'expriment. Les conceptions d'origine paulinienne d'image du Céleste et d'image du Terrestre sont proches de ce que nous voulons dire, sans toutefois lui convenir parfaitement. L'homme est composé pour Origène d'une nature céleste, originaire, faite selon l'image de Dieu, celle qui dans la préexistence formait uniquement son être ; mais après la chute s'y est ajoutée une nature terrestre, qui a la ressemblance des animaux. Ces deux natures ne correspondent pas exactement à l'âme et au corps, puisque la partie inférieure de l'âme est comprise dans la nature terrestre. L'homme chez qui la nature céleste domine la terrestre est dit porteur de l'image du Céleste ; dans le cas contraire il est marqué de l'image du Terrestre, de celle du diable ou d'images bestiales. Nous pouvons donc représenter par le tableau suivant l'ensemble des notions que nous allons étudier :



§ 1. — *Le pneuma.*

La notion origénienne de l'esprit (πνεῦμα, *spiritus*) a été parfois mal comprise par les commentateurs d'Origène, qui n'ont guère su la distinguer de l'intelligence (νοῦς, *mens*). Nous en verrons des exemples à propos de cette dernière notion. Cependant l'idée qui se dégage des différents textes nous semble assez précise. Le *pneuma* est un élément divin, présent dans l'homme, mais qui ne fait pas partie à proprement parler de sa personnalité. Il ne participe pas aux péchés ni aux infirmités de celui qui le possède, car il ne peut recevoir le mal en lui-même. Dans le *Peri Archon* (6), Origène croit constater qu'il est question d'âme dans l'Evangile, lorsqu'il s'agit de trouble et de pas-

(6) II, 8, 4 (GCS, V, p. 162, l. 11 sq.).

sion (7), et d'esprit lorsque le Christ se remet à son Père. L'esprit ne pourrait donc pas ressentir d'émotion : il ne serait pas atteint par les infirmités qui résultent du péché et de l'influence du corps. Cependant dans Jean XIII, 21-22 il est dit que Jésus fut troublé « en esprit », mais ce texte n'entame guère la conviction d'Origène : il explique que tout ce que fait et souffre le juste, il le fait et le souffre en esprit (8), c'est-à-dire que le *pneuma* a attiré complètement à lui l'âme et spiritualisé les mouvements qui sont en elle. L'interprétation que donne Origène du διχοτομήσει de Luc XII, 46 confirme ce que nous venons de dire : le *pneuma* ne fait pas partie à proprement parler de la personnalité, il est un don divin, il ne peut recevoir le mal. Il s'agit dans ce texte du mauvais serviteur que le maître surprend en train de frapper ses compagnons : « il le coupera en deux », διχοτομήσει. Origène explique ainsi ce mot : la chair et l'âme du damné, cette âme qui est devenue toute charnelle parce qu'elle a suivi la chair, iront en enfer ; mais l'esprit retournera à Dieu qui l'a donné. Le damné n'a donc pas de *pneuma* et l'enfer consiste pour une part dans cette séparation intérieure de l'homme. Au contraire, le juste ira au ciel avec les trois parties de son être (9). Une idée tout à fait semblable se trouve dans un fragment grec de saint Irénée (10) : « Tous ceux qui sont destinés à la vie ressusciteront avec leurs corps, leurs âmes et leurs esprits, parce qu'ils ont plu à Dieu avec eux ; ceux qui ont mérité le châtiment s'y rendront avec leurs âmes et leurs corps, car ils se sont écartés avec eux de la grâce divine ». Il n'est pas question dans ce texte d'un *pneuma* pour les damnés.

La fonction du *pneuma* nous semble aussi nettement définie : il est le pédagogue de l'âme et c'est dans ce but que Dieu l'a donné à l'homme. Il la guide aussi bien dans son activité morale que dans la connaissance mystique. Le Commentaire sur l'Epître aux Romains (11) voit en lui la conscience morale qui est comme le signe psychologique de sa présence : « Puisque je vois en lui une si grande liberté, puisque je vois sa joie et son allégresse dans les bonnes actions, alors qu'on ne lui reproche pas les mauvaises — lui-même les reproche à l'âme à laquelle il adhère —, je juge qu'il s'agit ici de l'esprit. L'apôtre nous dit, nous l'avons déjà enseigné plus haut, que l'esprit est associé à l'âme comme un pédagogue et un guide, pour lui apprendre le bien et la châtier quand elle pèche ». Mais son rôle dans la vie contemplative est aussi exprimé dans un fragment sur la Première Epître au Corinthiens (12) : « L'esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu. Seul

(7) Jean XII, 27, Math. XXVI, 38.
(8) In Joannem, XXXII, 18 (11, chez Delarue) (GCS, IV, p. 455, l. 12 sq.).
(9) Voir : Peri Archon, II, 10, 7 (GCS, V, p. 181, l. 1 sq.), Séries sur Mathieu 62 (GCS, XI, p. 144, l. 9 sq.). Commentaire sur les Romains, II, 9 (PG, XIV, col. 893 C.)
(10) Adversus Haereses, éd. Harvey, II, 54.
(11) II, 9 (PG, XIV, col. 893 B.).
(12) X (JTS, IX, p. 239).

l'esprit peut tout scruter. L'âme de l'homme ne peut pas tout scruter, mais il faut pour cela qu'il y ait en nous un esprit meilleur ; puisque cet esprit est présent en nous, puisqu'il scrute tout, même les profondeurs de Dieu, puisqu'il est mélangé à nous, nous pouvons tout scruter, même les profondeurs de Dieu ». L'âme ne saurait donc pas entreprendre la découverte des mystères divins, s'il n'y avait avec elle un entraîneur, cet esprit, que Dieu lui donne comme une grâce. Elle ne pourrait même pas prier : « Notre intelligence (le νοῦς, partie supérieure de l'âme) ne peut pas prier si l'esprit ne la précède dans la prière : elle se tient dans son obéissance » affirme le *Peri Euchès* (13).

Mais la nature du *pneuma* n'est pas encore claire. Ne désignerait-il pas la présence du Saint-Esprit dans l'âme ? Origène se refuse à les identifier, s'appuyant sur saint Paul. « L'apôtre affirme que cet esprit est autre que l'Esprit de Dieu, même quand le Saint-Esprit est présent en nous, en plus de l'esprit de l'homme qui est en lui. Tantôt il déclare : Cet Esprit témoigne avec notre esprit que nous sommes des enfants de Dieu (14). Tantôt : Personne ne connaît ce qui concerne l'homme si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ; de même personne ne connaît ce qui concerne Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu » (15). On trouve la même affirmation dans l'*Entretien avec Héraclide* (16) : « Cet esprit n'est pas le Saint-Esprit, mais une partie du composé (σύστασις) humain ». Et souvent lorsqu'Origène parle du *pneuma*, il a soin de préciser à la suite de saint Paul « l'esprit qui est dans l'homme » (17). Mais cet esprit n'a-t-il pas un certain rapport avec l'Esprit divin ? Cela nous semble difficilement niable, bien qu'Origène ne l'affirme pas directement. Il écrit cependant dans le Commentaire sur l'Epître aux Romains (18) : « Il y a plusieurs esprits, mais un seul procède vraiment de Dieu, et il donne à tous la grâce de son nom et de sa sainteté ». Et d'après un fragment sur l'Epître aux Ephésiens (19) le sceau du Saint-Esprit rend saint l'esprit qui est en nous. Nous pouvons donc en conclure que ce *pneuma* est une certaine participation au Saint-Esprit. Il est clair par ailleurs que la participation à l'Image de Dieu, — à l'Image de Dieu, c'est-à-dire au Verbe —, qui constitue l'homme dans sa « principale substance » (20), ne se trouve pas dans le *pneuma*, mais dans la partie supérieure de l'âme, siège du libre arbitre et de la personnalité. Dans son commentaire du premier verset du Magnificat, Origène se demande comment l'âme de Marie peut magnifier le Seigneur : en faisant grandir en elle par une vie de progrès sa participa-

(13) II, 4 (GCS, II, p. 301, l. 28 sc).
(14) Rom., VIII, 16.
(15) I Cor., II, 11. Dans In Matthaeum, XIII, 2 (GCS, X, p. 180, l. 17 sq.).
(16) 6, p. 136, l. 10.
(17) Par exemple : Homélies sur Ezéchiel I, 16 (GCS, VIII, p. 340, l. 3 sq.).
(18) VII, 1 (PG, XIV, col. 1103, CD).
(19) XXI (JTS, III, p. 556, l. 17 sq.).
(20) In Joannem XX, 22 (20, selon Delarue) (GCS, IV, p. 355, l. 9).

tion à l'Image de Dieu, et c'est pourquoi l'esprit exulte quand il voit l'âme obéir à ses exhortations (21).

Origène ne précise donc pas beaucoup la nature de « l'esprit qui est en l'homme », il l'indique cependant. Mais il ne s'attarde guère sur les questions de nature, ce qui l'intéresse, c'est le rôle du *pneuma* dans la montée spirituelle.

§ 2. — *La psychè dans son ensemble.*

L'enseignement de l'Alexandrin sur la *psychè*, élève du pneuma, est assez complexe : il distingue, en effet, une partie supérieure de l'âme, qui est dans la mouvance de l'esprit, et une partie inférieure, qui la tire vers le corps. Avant d'étudier cette distinction, il nous faut exposer ce qui concerne la *psychè* dans son ensemble.

Le *Peri Archon* expose, à la suite des platoniciens, la théorie de la préexistence des âmes, « non comme une doctrine, mais comme une matière d'exposé et de recherche » (22) : ce n'est pour Origène qu'une hypothèse, mais une hypothèse dans laquelle il pense constamment, et qui ne lui paraît pas incompatible avec la foi chrétienne. Elle lui sert à exposer sa conception de la faute originelle, et il ne voit pas comment pouvoir expliquer l'inégalité des conditions humaines, sans supposer une faute dans la préexistence, une faute qui aurait été plus ou moins grande selon les âmes. Avant sa venue dans le corps actuel — car elle possédait déjà un corps éthéré, aucune créature n'est sans corps, même les anges et les démons — l'âme existait déjà : elle était alors un pur νοῦς, non une ψυχή, et elle avait absolument la même nature que les anges (23). Mais elle est tombée de sa ferveur, elle s'est refroidie et ainsi de νοῦς elle est devenue ψυχή, mot qu'Origène rattache à ψῦχος, froid. Toutes les créatures raisonnables ont ainsi péché, plus ou moins gravement, excepté l'âme qui était destinée à s'incarner avec le Verbe et qui vivait déjà de la vie même du Verbe. Celles dont la faute a été la plus lourde sont devenues les démons qui sont inguérissables ; celles qui ont le moins péché sont les anges, et leur punition consiste à aider les hommes à retrouver leur place. Quant aux hommes, Dieu les a mis dans des corps terrestres, avec toutes leurs limitations, avec la concupiscence qui en résulte, comme dans un lieu d'épreuve, dans un établissement de correction, où leurs âmes peuvent se racheter. C'est alors qu'à la création de la nature primitive, qui est céleste, faite à l'image de Dieu — Origène en trouve le symbole dans le premier chapitre de la Genèse — se surajoute une seconde création, celle du corps, façonné

(21) Homélies sur Luc VIII, fragment grec (GCS, IX, p. 58, l. 9 sq.).
(22) II, 8, 4 (GCS, V, p. 162, l. 9 sq.).
(23) Cette doctrine origénienne de l'égalité primitive de toutes les créatures raisonnables est une réaction excessive contre les différences de natures que supposaient les gnostiques.

à partir de la poussière de la terre : et cette seconde nature contamine l'autre. Ces deux créations concernent les deux parties de l'âme : la partie supérieure est identique au νοῦς préexistant qui subsiste dans la *psyché* déchue ; la partie inférieure est liée au corps et à sa concupiscence. Dans la détermination des deux éléments qui divisent l'âme, Origène n'obéit guère à des préoccupations métaphysiques d'ordre substantiel, il se place sur un plan spirituel et moral : la partie supérieure est, nous le verrons, l'organe de la contemplation de Dieu et le siège de la vertu ; la partie inférieure semble presque s'identifier avec la concupiscence, avec l'attachement à la matière, sans qu'Origène y voit explicitement le principe des opérations du corps.

Dans l'âme réside le libre arbitre, donc la véritable personnalité. Si l'esprit est la conscience, l'âme est le pouvoir de choix : « Elle n'agit pas par force, elle ne s'incline pas d'un côté ou de l'autre sous l'action de la nécessité : autrement, on ne pourrait lui imputer ses fautes ni ses vertus ; elle ne mériterait pas de récompense en choisissant le bien, ni de punition en s'inclinant vers le mal. Mais en toutes choses est sauf son libre arbitre, suivant ce qui est écrit : j'ai placé devant toi la vie et la mort, le feu et l'eau (24). La Vie est le Christ, et la Mort le dernier ennemi, c'est-à-dire le diable. L'âme est donc libre de choisir, si elle le veut, la Vie qui est le Christ, ou de se décider pour la Mort, le diable » (25). Elle est donc entre Jésus et Satan comme entre deux époux (26), entre Dieu et Satan comme entre deux pères (27) : l'esprit qui est en l'homme, mentor de l'âme, la sollicite pour le Christ, aidé par les anges ; la chair l'invite à céder à Satan, avec la collaboration des démons. « Lorsqu'il est dit : La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair (28), l'âme est placée entre les deux, pour acquiescer aux désirs de l'esprit ou s'incliner vers la concupiscence de la chair ; et si elle se joint à la chair, elle devient avec elle un seul corps (29) dans ses plaisirs et dans ses convoitises ; si elle s'associe à l'esprit, elle sera avec lui un seul esprit » (30). Alors elle devient toute spirituelle, c'est-à-dire que l'esprit la tire à elle pour la transformer en lui-même : c'est le cas au plus haut point pour l'âme du Christ, et dans une certaine mesure pour le juste vivant sur terre en ayant sa « citoyenneté » dans les cieux. Ou bien, elle devient toute charnelle. Le juste est esprit, bien qu'il soit encore en ce monde, le pécheur est chair. L'âme est donc le champ-clos et l'enjeu de la lutte entre l'esprit et la chair (31) entre Jésus et le diable.

(24) Deut., XXX, 15.
(25) Commentaire sur les Romains I, 18 (PG, XIV, col. 866, C. sq.).
(26) Homélies sur la Genèse, X, 4 (GSC, VI, p. 98, l. 4 sq.).
(27) Homélies sur Jérémie, IX, 4 (GCS, III, p. 69, l. 18 sq.).
(28) Gal., V, 17.
(29) I Cor., VI, 16 : « Ne savez-vous pas que celui qui s'attache à la prostituée est avec elle un seul corps ? ».
(30) I Cor., VI, 17 : « Celui qui s'attache au Seigneur est avec lui un seul esprit ». Dans Commentaire sur les Romains I, 18 (PG, XIV, col. 866, C.sq.).
(31) Peri Archon, III, 4 (GCS, V, p. 263 sq.).

Le rôle du diable est de développer en l'âme l'attachement à la matière et au corps, celui du Christ de la détacher de la matière et du corps. « Ce n'est pas de l'épouse, mais de la prostituée, la Matière, que le diable engendre ses enfants et crée les siens : ces derniers, affectionnés et cloués, pour ainsi dire, au corporel, s'attachent à la prostituée Matière, et deviennent avec elle un seul corps. Mais ceux qui sont nés de Dieu s'éloignent de la prostituée Matière, s'attachent au Seigneur, s'unissent au Logos qui était dans le principe auprès de Dieu et à la Sagesse... pour devenir avec elle un seul esprit » (32). Le diable est dit, selon Job XL, 14, « le début du πλάσμα du Seigneur, fait pour être la dérision des anges », et le terme de πλάσμα s'applique selon Gen. II,7, au modelage des corps matériels, comme celui de ποίημα est attribué, selon Gen. I, 26-27, à la création des intelligences. Cela ne veut pas dire que le diable aurait un corps matériel, mais qu'il a partie liée avec la matière et les corps. En effet, il est le début et le principe de la chute qui a entraîné la création des corps terrestres et il engendre ses fils à partir de la matière. Il est dit aussi dans le même sens « le premier Terrestre » : « parce qu'il est tombé le premier de l'état supérieur et qu'il a désiré une autre vie que la meilleure, il a mérité d'être le principe, non de la production (κτίσμα) ni de la création (ποίημα), mais du modelage (πλάσμα) du Seigneur, fait pour être la dérision des anges » (33).

Au contraire la véritable destinée de l'âme est de retrouver sa nature originelle, dans la spiritualité parfaite, que ne trouble plus aucun attachement pour la matière et les corps : « Les yeux de l'intelligence sont élevés quand ils ne s'arrêtent plus aux biens terrestres, lorsqu'ils ne se remplissent plus des images matérielles, lorsqu'ils atteignent une telle hauteur qu'ils dédaignent les choses créées et ne pensent plus qu'à Dieu seul, qu'ils écoutent respectueusement et attentivement : comment ne retireraient-ils pas les plus grands avantages, ces yeux qui contemplent à découvert la gloire du Très-Haut et se transforment en la même image, de gloire en gloire. Ils reçoivent un reflet de quelque intelligible divin, selon qu'il est écrit : La lumière de ton visage, Seigneur, a été marquée sur nous (34). L'âme qui, s'étant élevée, suit l'esprit et se dégage du corps, et même, non contente de suivre l'esprit, existe en lui — cela est exprimé par les mots : Vers toi j'ai levé mon âme (35) — comment ne dépose-t-elle pas la nature de l'âme pour devenir spirituelle » (36). Cette dernière phrase exprime très clairement l'influence du *pneuma* sur la *psychè*. Lorsque l'âme accepte de se détacher du corps, elle se livre à l'influence de l'esprit et cette action aboutit à une véritable transformation d'ordre existentiel : l'âme

(32) In Joannem, XX, 16 (14, Delarue) (GCS, IV, p. 348, l. 4).
(33) In Joannem, XX, 22 (20, Delarue) (GCS, IV, p. 355, l. 4).
(34) Ps 4, 7.
(35) Ps 24, 1.
(36) Peri Euchès, IX, 2 (GCS, II, p. 318, l. 26). Traduction G. Bardy avec quelques modifications.

dépose sa nature propre pour se muer en l'essence même de l'esprit. En fait l'âme, dégagée de l'influence du corps terrestre, est redevenue le νοῦς primitif, qui a été créé à l'image de Dieu : cette métamorphose n'est donc pas un changement total, c'est la montée de l'image jusqu'à la ressemblance finale, c'est le développement d'un germe jusqu'à l'état de plante parfaite, mais sous l'influence de la grâce travaillant au cœur de l'homme, comme le montre toute la doctrine origénienne de l'image et celle de « l'esprit qui est dans l'homme ». D'autre part, les rapports du *pneuma* et de la *psychè* nous manifestent la différence qui sépare l'exaltation que donne selon Origène le « vin » des mystères de la « sobre ivresse » de Philon et des états de transe païens. Ce n'est pas une « possession divine », dans le sens où nous parlons de possessions diaboliques, le *pneuma* divin ne vient pas chasser le νοῦς humain pour prendre sa place, Dieu est beaucoup plus respectueux de la conscience et de la liberté de l'homme. Origène a raison de considérer l'extase-inconscience comme diabolique (37). Le *pneuma* divin attire à lui le νοῦς humain pour lui communiquer sa propre nature, mais sans lui faire perdre cette conscience du je, sans laquelle toute conception de l'extase verserait dans le panthéisme et cesserait d'être chrétienne. De même le Saint-Esprit met les prophètes qu'il inspire dans un état de surconscience, qui ne supprime pas leur liberté, mais l'exalte au contraire (38). Et au jour de l'apocatastase, lorsque le Logos changera en sa propre nature les âmes qui n'auront pas cessé d'être des λογικά, c'est-à-dire de participer surnaturellement à lui, il conservera leurs « hypostases » (39). L'action du *pneuma* en l'homme produit une exaltation de l'âme, il ne la supprime pas.

§ 3. — *La partie supérieure de l'âme.*

La partie supérieure de l'âme, qui constituait à elle seule l'âme dans la préexistence, qui la constituera de même après la résurrection, est

(37) Voir dans le Contre Celse, VII, 3 (GCS, II, p. 155, l. 4 sq.) à propos de l'extase de la Pythie ; dans l'In Matthaeum XII, 40 (GCS, X, p. 157, l. 18), au sujet de Pierre parlant à la Transfiguration κατ' ἔκστασιν sans savoir ce qu'il disait, sous l'action d'un mauvais esprit.

(38) Contre Celse, VII, 4 (GCS, II, p. 155, l.32 sq.) : les prophètes devenaient par le toucher du Saint-Esprit διορατικώτεροι τὸν νοῦν. De même Homélies sur Ezéchiel, VI, 1 (GCS, VIII, p. 378, l. 7 sq., 26 sq.), d'après un fragment grec que confirme la version de Jérôme : « Les prophètes n'étaient pas hors d'eux-mêmes lorsqu'ils prophétisaient au peuple, mais agissant de façon conforme à la nature, volontairement, consciemment, ils collaboraient avec le Logos (la Parole) qui se faisait entendre à eux ».

(39) Contre Celse, VI, 71 (GCS, II, p. 141, l. 25 sq.). « Que les Stoïciens consument tout par le feu ! Nous, nous disons que la nature incorporelle ne peut être consumée, et que l'âme de l'homme ne peut être détruite par le feu ni l'hypostase des anges, des Trônes, des Dominations, des Principautés et des Puissances ». Nous avons déjà dit un mot de cette question en rendant compte du livre de W. Völker sur Clément dans la *Revue d'Ascétique et Mystique*, n° 121, janvier-mars 1955, pp. 82-83.

désignée par plusieurs termes. Nous allons étudier les plus importants, sans perdre de vue qu'il ne s'agit pas d'entités différentes, mais d'une même réalité. Cette réalité a un double sens : un sens contemplatif, elle est l'organe par lequel on contemple Dieu ; un sens moral, c'est en elle que siège la vertu. Elle est en effet le lieu où réside la participation de l'homme à l'image de Dieu.

Ce terme de νοῦς — ou ses équivalents, διάνοια, διανοητικόν — que nous traduisons par intelligence et non par esprit pour le distinguer de πνεῦμα, insiste surtout sur la fonction contemplative et mystique de cette partie supérieure de l'âme. Le νοῦς qui subsiste dans l'âme déchue est ce même νοῦς, qui constituait dans la préexistence l'âme à lui tout seul : « l'intelligence qui est en eux, possédant la nature selon laquelle le créateur l'a faite », selon le fragment 11 sur Luc (40). Il est le διορατικόν de l'âme, son œil, ce par quoi elle voit : il est à l'âme ce que l'œil est au corps (41). C'est lui qui connaît Dieu et tout le monde intelligible, dont il est parent, dont il est l'image : il est en effet « l'image intellectuelle de Dieu », et à cause de cette parenté il peut connaître quelque chose de la nature divine (42) : « Chacun de nos organes garde par nature une certaine affinité avec son objet, les yeux avec le visible, les oreilles avec l'audible : de même l'intelligence avec les intelligibles, et avec celui qui est par delà les intelligibles, Dieu » (43). Ces intelligibles sont d'une part, des Idées platoniciennes ou les *logoi* stoïciens, logés dans le Verbe qui est le monde intelligible ; d'autre part, les mystères qui sont l'objet suprême de la connaissance. Nous trouvons ici le principe platonicien de la connaissance du semblable par le semblable. Le *noûs* est donc l'organe de la contemplation mystique et il désigne cette « face dévoilée » dont parle saint Paul (44), par laquelle nous contemplons le Seigneur, et, le contemplant, nous sommes changés en son image glorieuse (45). Il faut pour cela que le *noûs* soit purifié de « l'ignorance, la méchanceté et la matière », c'est-à-dire du contact avec la partie inférieure de l'âme, et « rendu parfait par la vertu » (46).

Les rapports du *pneuma* et du *noûs* chez Origène ont été parfois mal compris, pourtant leurs fonctions respectives paraissent assez claires. On les a souvent confondus. Ainsi G. Verbeke (47) : « La partie supérieure est appelée νοῦς ou πνεῦμα, les deux autres éléments constitutifs sont désignés par les termes ψυχή et σῶμα. D'après cette conception le

(40) GCS, IX, p. 237, l. 23.
(41) Fragment 53 sur Luc (GCS, IX, p. 258 sq.).
(42) Peri Archon, I, 1.7 (GCS, V, p. 24, l. 18 sq.). Voir aussi : Contre Celse, VII, 33 et 38 (GCS, II, p. 184, l. 3 sq., p. 188, l. 11 sq.).
(43) Exhortation au Martyre XLVII (GCS, I, p. 43, l. 5).
(44) II Cor., III, 18.
(45) Contre Celse VII, 38 (GCS, II, p. 188, l. 11 sq.). Voir *ibid.*, V, 60 (p. 64, l. 2).
(46) Fragment XIII sur Jean (GCS, IV, p. 495, l. 10 sq.).
(47) *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 456.

πνεῦμα désigne donc la partie raisonnable de l'âme humaine et est synonyme d'intelligence ». Cela ne nous semble pas juste et tout ce que nous avons déjà dit le montre. D'ailleurs le *Peri Euchès* les distingue nettement, en soulignant leurs rôles respectifs de pédagogue et d'élève, à propos de I Cor. XIV, 15, dans un texte que nous avons déjà cité : « Notre intelligence ne peut pas prier si l'esprit ne la précède dans la prière : elle se tient dans son obéissance » (48). Le *pneuma* est donc bien l'entraîneur du *noûs*. La même distinction ressort avec évidence d'un fragment grec des *Homélies sur Josué*, conservé par la *Philocalie*, à propos de I Cor. XIV, 14 : « Mon esprit prie, même si mon intelligence reste inféconde » (49).

Il y a cependant des textes où Origène semble mettre la distinction essentielle, non entre l'esprit, l'âme et le corps, mais entre le *noûs* d'une part, et de l'autre le reste de l'âme. Le fragment 55 sur Luc (50) interprète ainsi cette phrase évangélique : « Ton œil est la lampe du corps » (51) : l'œil désigne le *noûs*, conformément au thème des sens spirituels ; quant au corps il est compris de l'âme : « Ne t'étonne pas si le mot corps est appliqué à toute l'âme, de la même façon que les noms des membres du corps s'appliquent aux puissances de l'âme » (52) Dans d'autres passages le *noûs* est rapproché du *pneuma*, parce qu'il est la partie pneumatique de l'âme, celle qui est sous l'influence de l'esprit, et il le sépare de l'âme dans son ensemble à cause de sa partie inférieure. Ainsi dans le *Peri Archon* (55) « (Paul) joint plutôt l'intelligence que l'âme au Saint-Esprit. Je pense qu'il le montre lorsqu'il dit : « Je prierai par l'esprit, je prierai aussi par l'intelligence ; je psalmodierai par l'esprit, je psalmodierai aussi par l'intelligence (54). Il ne dit pas : Je prierai par l'âme, mais : Par l'esprit et l'intelligence ; il ne dit pas : Je psalmodierai par l'âme, mais : Par l'esprit et l'intelligence ». Ces textes laissent apparaître, au dessous de la trichotomie habituelle, la dichotomie que nous avons signalée, d'une part la nature céleste englobant le *pneuma* et le *noûs*, de l'autre la nature terrestre joignant au corps le reste de l'âme.

De même que le *noûs* a été créé selon l'Image de Dieu, c'est-à-dire selon le Verbe, le λόγος qui est dans l'âme est une participation au Logos divin présent en chaque λογικόν : c'est dire que ces deux termes s'appliquent à la même réalité. Et cette participation est entendue par Origène, beaucoup plus dans un sens surnaturel, que dans un sens naturel : elle désigne à proprement parler davantage la grâce sanctifiante que

(48) Voir : note 13.
(49) Homélies sur Josué, XX, 1 (GCS, VII, p. 417, l. 30).
(50) GSC, IX, p. 259, l. 40 sq.
(51) Luc, XI, 34.
(52) Ce second thème, très lié à celui des sens spirituels qu'il contient, sert à Origène dans l'interprétation des anthropomorphismes divins de la Bible.
(53) II, 8, 2 (GCS, V, p. 155, l. 2).
(54) I Cor., XIV, 15.

la raison, et c'est pourquoi il est dangereux de traduire les mots λόγος et λογικός par raison ou raisonnable. Seul le saint est un *logikon*, les démons et les damnés sont devenus par un libre choix de leur volonté des ἄλογα comme les animaux sans raison. Les facultés de l'âme λογική sont ainsi décrites dans un fragment des *Selecta in Genesim* sur Gen. I, 26-27 (55) : « La faculté de connaissance, de jugement, de faire le bien, d'agir avec justice, de force, et pour tout dire, en un mot d'exécuter tout ce qui est bien ». L'aspect moral est donc fortement souligné, mais il est inséparable de l'aspect mystique, et cela est une caractéristique essentielle de la morale et de la spiritualité d'Origène. Comme le Christ est par lui-même chaque vertu, pratiquer la vertu, c'est participer ontologiquement à l'essence même du Verbe.

Enfin cette partie supérieure de l'âme est nommée aussi du terme stoïcien d'ἡγεμονικόν : il désignait dans le Portique la raison immanente à l'homme, qui dirige son activité et qui est une parcelle ou une émanation de la Raison universelle. Rufin et Jérôme traduisent ce mot par *principale cordis nostri*. Cette faculté hégémonique a aussi un sens intellectuel et un sens moral. Elle est le principe de la θεία αἴσθησις, de la sensibilité spirituelle, c'est-à-dire de cet œil, de cette ouïe, de ce toucher, de cet odorat et de ce goût spirituels qui nous font percevoir les réalités surnaturelles : Origène exprime ainsi le caractère intuitif de la connaissance mystique, qui provient d'une connaturalité de l'âme avec le divin, analogue à celle de l'organe sensoriel avec l'objet sensible. Il explique en fonction de cette sensibilité divine, nombre d'expressions anthropomorphiques de la Bible qui attribuent à Dieu des sens humains, ou qui expriment en termes de sensibilité les relations de l'homme avec Dieu ; et il inaugure par là une tradition qui sera longue parmi les auteurs spirituels, jusqu'à l'application des sens de saint Ignace. C'est enfin dans l'*hégémonikon* que réside le Logos divin, et telle est la signification mystique de cette parole du Baptiste : « Au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ignorez » (56) L'*hégémonikon* désigne donc aussi bien que le *noûs*, l'organe de la contemplation divine, et Origène voit aussi en lui la « face dévoilée » qui contemple Dieu selon II Cor. III, 18 (57).

§ 4. — *La partie inférieure de l'âme.*

Au *noûs* et à l'*hégémonikon* se joint une partie inférieure de l'âme : c'est l'âme en tant qu'elle est attirée par le corps et non par l'esprit. Elle a été « assumée postérieurement par la chute du libre arbitre

(55) PG, XII, col. 96 A.

(56) In Joannem, II, 35 (29, chez Delarue), VI, 30 (15, chez Delarue), VI, 38 (22, chez Delarue), fragment XVIII sur Jean (GCS, IV, p. 94, l. 13 sq. ; p. 140, l. 11 sq. ; p. 146, l. 21. ; p. 497, l. 15 sq.), Peri Archon, IV, 4, 3 (30, chez Delarue) (GCS, V, p. 352, l. 22 sq.).

(57) Homélies sur Ezéchiel, III, 1 (GCS, VII, p. 349, l. 5 sq.).

contrairement à la pure nature de la première création » et elle est « amie de la matière corporelle » (58). Elle constitue donc avec le corps terrestre la partie de l'homme qui lui a été surajoutée par suite du péché. Elle est une οὐσία φανταστικὴ καὶ ὁρμητική comme l'âme de l'animal (59), c'est-à-dire elle est la source des imaginations et des impulsions. Qu'elle soit commune à l'homme et à l'animal, comme toute nature terrestre qui est une nature animale, le thème origénien des images bestiales nous en assure : l'homme porte des images de bêtes lorsque, par suite du péché, la partie animale de son âme domine et cache la partie spirituelle, recouvrant sa participation à l'image de Dieu. Si le *Contre Celse* oppose l'*hégémonikon* de l'homme à celui de l'animal, caractérisant le premier comme λογικόν et mû par le raisonnement, le second comme ἄλογον et mû par l'instinct et l'imagination (60), l'opposition ne concerne que la faculté hégémonique, car ces dispositions irrationnelles existent aussi chez l'homme, en tant qu'il participe par suite du péché à la vie animale. Et chez celui qui se livre au péché, les imaginations et les impulsions déraisonnables deviennent vraiment, comme chez l'animal, la faculté hégémonique, opprimant l'*hégémonikon* spirituel. La partie inférieure de l'âme est ainsi le principe des passions, et nous retrouvons chez Origène cet idéal de fuite des passions qui est commun aux philosophes de l'époque hellénistique. En fait l'apathie tient peu de place dans son œuvre et les mots ἀπαθής et ἀπάθεια sont peu employés par lui : nous sommes loin de l'importance que prend l'apathie chez son maître Clément. Alors que dans le *Peri Archon*, Origène ne semble pas prendre à son compte le tripartisme platonicien de l'âme, qu'il ne voit pas confirmé par l'Ecriture (61), il l'utilise cependant pour l'explication des Chérubins d'Ezéchiel (62) et un fragment des *Selecta in Psalmos*, que confirme un fragment sur Luc, trouve dans la nature humaine de la lumière et des ténèbres : la lumière est le *noûs*, éclairé par le Seigneur ; les ténèbres sont l'irascible et le concupiscible, correspondant ainsi à la partie inférieure de l'âme (63).

Faut-il identifier absolument cette partie inférieure avec l'attachement à la matière et aux corps, avec ce que notre théologie nomme la concupiscence, conséquence du péché originel. Certainement en très grande partie. On ne suit l'Image de Dieu, qui est le Logos, qu'avec l'âme nue, c'est-à-dire avec le *noûs* purifié du corporel (64). C'est par cette zone de l'âme que Satan, le Premier Terrestre, nous affectionne

(58) Peri Archon, II, 10, 7 (GCS, V, p. 101, l. 14).
(59) Peri Archon, II, 8, 1 (GCS, V, p. 152, l. 10).
(60) IV, 85 (GCS, I, p. 356, l. 6 sq.).
(61) III, 4, 1 (GCS, V, p. 264, l. 1 sq.).
(62) Homélies sur Ezéchiel, I, 16 (GCS, VIII, p. 340, l. 3).
(63) Selecta in Psalmos, 17, 29 (PG, XII, col. 1236 A). Fragment sur Luc, 54 (GCS, IX, p. 260, l. 8).
(64) In Matthaeum, X, 23 (GCS, X, p. 32, l. 23) et ce que nous avons dit au sujet du noûs.

et nous cloue à la prostituée, la Matière. Cependant cette identification ne peut être complète. En effet, le fragment sur les Psaumes que nous venons de citer affirme que l'irascible et le concupiscible eux-mêmes peuvent être illuminés par le Seigneur, quoiqu'ils soient en eux-mêmes ténèbres : cela se produit par l'intermédiaire du *noûs*, lampe du corps, quand le *noûs* reçoit les rayons divins. Et la même doctrine se trouve dans le fragment sur Luc que nous avons mentionné en même temps. Nous avons vu aussi que le juste peut, à l'exemple du Christ, être troublé et souffrir « en esprit », c'est-à-dire que dans l'âme devenue spirituelle, entrée sous l'influence du *pneuma*, les mouvements de cette partie inférieure de l'âme ne sont pas supprimés, mais spiritualisés. Mais ce sont surtout les réflexions d'Origène sur l'humanité du Christ qui nous montreront que la partie inférieure de l'âme ne peut s'assimiler complètement à la concupiscence. Dans l'âme humaine du Christ, qui s'est assimilée au Verbe par l'intensité de son amour d'une façon qui la rend absolument impeccable, il est clair qu'on ne peut plus parler de concupiscence. L'âme du Christ n'est plus soumise aux sollicitations de la chair, elle a opté pour le Verbe si parfaitement qu'il n'y a pas de changement possible en elle (65). Certes la chair de Jésus est tout à fait réelle et humaine. Origène réagit contre le docétisme des gnostiques et enseigne dans l'*Entretien avec Héraclide* (66) que le corps de Jésus était un corps authentique, non une apparence, parce que Jésus a voulu racheter le corps, aussi bien que l'âme et que l'esprit, et sauver ainsi l'être humain dans sa totalité. Cependant la chair de Jésus n'est pas notre chair de péché, elle est seulement « semblable à la chair de péché » (67), car elle est exempte de la concupiscence qui porte l'homme au péché. Mais nous avons vu que l'âme de Jésus pouvait ressentir du trouble, de la tristesse. Bien que cette partie inférieure de l'âme soit habituellement le siège de la concupiscence, on ne peut l'identifier avec elle, et chez le saint qui, vivant sur terre, a sa « citoyenneté » dans les cieux, elle est emportée, comme le corps, dans le rayonnement de l'esprit.

§ 5. — *Le sôma ou la sarx.*

La notion origénienne du corps est assez difficile à débrouiller et prête à nombre d'ambiguïtés qui ont valu à son auteur des accusations injustes, notamment celle de ne pas croire à la résurrection des corps. Il faut distinguer en effet, le corps éthéré des νόες préexistants et des anges (68), qui se retrouvera dans le corps glorieux des ressuscités, et

(65) Peri Archon, II, 6, 3 et 6 (GSC, V, p. 142, l. 4 sq. ; p. 145, l. 17 sq.).
(66) 7, p. 136, l. 16.
(67) Rom., VIII, 3 dans le Commentaire sur l'Epître aux Romains, V, 9 (PG, XIV, col. 1046 C), dans le fragment XLV sur les Romains (JTS, XIV, p. 17, l. 8) et dans In Joannem, II, 26 (21, Delarue) (GCS, IV, p. 83, l. 10).
(68) Sans oublier le corps obscur des démons.

le corps matériel des hommes vivant sur terre. Il faut remarquer aussi que l'incorporéité désigne plus souvent, une manière de vivre avec un sens moral — ne plus vivre selon le corps matériel, mais selon l'esprit — qu'un état de l'être humain qui serait dépourvu de corps.

On trouve deux fois dans le *Peri Archon* l'affirmation que toute créature est corporelle (69). Origène qui a tellement combattu en faveur de l'incorporéité de Dieu, alors que bien des chrétiens, appartenant à la grande Eglise, croyaient devoir attribuer un corps à Dieu, à cause des anthropomorphismes bibliques et pour expliquer la possibilité des théophanies (70) semble restreindre ce privilège aux personnes de la Trinité et refuse de l'étendre même aux créatures angéliques. Il est vrai qu'E. de Faye (71) conteste l'authenticité origénienne des deux textes du *Peri Archon* que nous citons, et y voit, à son habitude, une invention de Rufin. Cependant deux raisons nous font croire à l'arbitraire de cette opinion de E. de Faye et à l'authenticité de ces affirmations.

La première raison est que ces textes ne sont pas isolés. Certes E. de Faye, refuserait aussi d'accepter le passage de la préface du *Peri Archon* qui expose le double sens du mot corporel : le mot corporel a une signification vulgaire, désignant tout ce qui est tangible ou palpable, et un sens plus vrai, qui s'applique aussi aux corps des démons, beaucoup plus subtils que les nôtres (72). Il ferait aussi des difficultés pour le texte suivant des *Homélies sur l'Exode*, car nous ne le connaissons que par une traduction de Rufin : si l'Ecriture appelle quelquefois dieux les anges et les hommes, à cause de leur participation à Dieu, ils ne le sont que par grâce et restent toujours très inférieurs à leur modèle une des raisons de leur infériorité, c'est qu'aucun d'entre eux n'est incorporel (73). Ajoutons donc d'autres citations. L'ange qui apparaît à Zacharie, suivant un fragment grec, édité avec la 4e *homélie sur Luc*, a un corps incorruptible (74). Un fragment du *De Resurrectione*, livre qui est de la même période que le *Peri Archon*, peut être encore invoqué et ce fragment est assez sûr, couvert de la double autorité de Méthode d'Olympe et de Photius. Il suppose que les âmes ont un corps après la mort, même avant la Résurrection : « Mais l'apparition de Samuel (à Saül chez la nécromancienne d'Endor) sous forme visible montre avec évidence qu'il avait revêtu un corps : d'autant plus que nous sommes forcés par les démonstrations d'affirmer que l'essence de l'âme est incorporelle. Mais le riche qui est châtié et le pauvre (Lazare) qui se

(69) II, 2, 2 ; IV, 3, 15 (27, Delarue) (GCS, V, p. 112, l. 15 ; p. 347, l. 17).
(70) Ainsi Méliton de Sardes, d'après Origène, Selecta in Genesim, I, 26-27 (PG., XII, col. 93 AB).
(71) *Origène*, livre III, p. 75 sq.
(72) I Préface 8 (GCS, V, p. 15).
(73) Homélies sur l'Exode, VI, 5 (GCS, VI, p. 197, l. 9).
(74) Homélies sur Luc IV (GCS, IX, p. 24, l. 5).
(75) PG, XI, col. 96 B.

repose dans le sein d'Abraham, avant la parousie du Sauveur et la consommation de toutes choses sont par conséquent, l'un châtié en enfer, l'autre en repos dans le sein d'Abraham avant la Résurrection : cela nous apprend que l'âme use d'un corps après la mort dès maintenant » (75). Ce texte est curieux : l'opinion qu'il exprime ne paraît guère courante ni traditionnelle et elle souligne le fait qu'Origène ne peut admettre une créature sans corps ; d'autre part, l'argument avec lequel il le prouve, l'apparition de Samuel à Saül, est analogue à celui que Méliton de Sardes appliquait selon Origène aux théophanies (76) et Origène refuse d'accepter pour Dieu ce qu'il revendique pour les âmes des morts. Nous ne citons pas les textes nombreux, tirés des œuvres les plus indiscutables, qui spéculent sur les corps glorieux des ressuscités ou qui les défendent. Nous nous contenterons du passage suivant du *Contre Celse* (77) parce que, partant des corps glorieux, il s'élève à un principe général : « L'âme qui est par sa nature incorporelle et invisible, lorsqu'elle se trouve dans un lieu corporel quel qu'il soit, a besoin d'un corps adapté à la nature de ce lieu : tantôt elle porte ce corps après avoir dépouillé (ἀπεκδυσαμένη) son corps primitif, qui lui était auparavant nécessaire et se trouve maintenant superflu ; tantôt elle le revêt par dessus celui qu'elle avait précédemment (ἐπενδυσαμένη), ayant besoin d'un vêtement meilleur pour vivre dans des lieux célestes plus purs et éthérés ». Les deux termes que nous avons transcrits en grec montrent dans ce texte une réminiscence de II Cor. V, 4.

La deuxième raison qui nous fait rejeter comme arbitraire l'opinion de E. de Faye dont il est question, vient des présupposés de cet auteur. S'il refuse l'authenticité origénienne des deux textes du *Peri Archon* dont nous nous occupons, c'est qu'il considère Origène comme étant en fait, un philosophe et non vraiment un chrétien, et que ce dernier doit alors, en tant que philosophe platonisant, se représenter l'état d'une âme séparée du corps comme l'idéal de l'homme. La conception qu'a E. de Faye d'Origène nous paraît, suivant le jugement du P. d'Alès, le contre-sens fondamental qui vicie profondément son œuvre. Mais accordons-lui provisoirement ces présupposés. Dans ce cas Origène trouvait déjà dans la tradition platonicienne de quoi concevoir les corps éthérés des anges et des νόες préexistants. Selon L. Robin, dans la préface de son édition-traduction du *Phèdre* (78) on trouverait déjà chez Platon une distinction entre le corps des dieux — qui serait sans doute un corps astral — et le corps grossier des hommes. Et E. Vacherot (79) compare les corps éthérés d'Origène aux véhicules, ὀχέυματα, qui entouraient les âmes et les représentaient extérieurement, selon les Néo-Platoniciens. Même si on acceptait les conceptions d'E. de Faye, il ne serait pas nécessaire d'imputer à Rufin l'opinion que toute créature est corporelle.

(76) Cf. note 70.
(77) VII, 32 (GCS, II, p. 182, l. 31 sq.).

De nombreux textes d'Origène, et des textes authentiques des grandes œuvres conservées en grec, affirment la résurrection des corps et spéculent, nous l'avons dit, sur les corps glorieux. Comment comprendre après cela que pour quelques textes ambigus on ait accusé l'Alexandrin de ne pas croire en la Résurrection ? Ainsi dans l'*In Joannem* (80) il est dit de la vie des bienheureux au ciel qu'elle est tout à fait immatérielle et incorporelle, et E. de Faye prend prétexte de ce passage pour oublier tous ceux qui professent la résurrection des corps. En fait Origène veut simplement dire que les bienheureux ne vivent plus selon le corps terrestre avec ses limitations et ses misères, mais obéissent entièrement à l'esprit. Le corps désigne ici un mode de vie, non un élément de la substance humaine. Ainsi dans la Jérusalem céleste on n'est plus « dans la chair, mais dans l'esprit (πνεῦμα) », on n'est plus « dans le type, mais dans la vérité » (8).

Nous pouvons citer à ce sujet toute une série de textes d'autant plus probants qu'ils ne s'appliquent pas aux bienheureux du ciel, mais aux justes vivant sur terre, aux « saints » comme Origène les appelle. Dans un fragment sur I Thess., IV, 14, cité par saint Jérôme dans sa lettre à Minervius et Alexandre : « Ainsi ceux qui portent dans leurs corps la mortification de Jésus ne vivent plus selon la chair, mais selon l'esprit : ils vivent en celui qui est la vie et le Christ vit en eux » (82). D'après l'*In Joannem* (83) « puisque ceux qui sont dans la chair ne peuvent pas plaire à Dieu, les saints ne sont pas dans la chair, mais dans l'esprit, car l'Esprit de Dieu habite en eux. Paul n'était pas dans le corps ni dans la chair, et il a raison de dire : Je crois que moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu (84). Il n'habitait pas dans la chair ni dans le corps, car celui qui habite dans le corps marche par la foi et non par la vision (διὰ εἴδους) ». Voilà aussi un fragment grec de la 2e *homélie latine sur Jérémie* que confirme la version hiéronymienne (85) : « Le juste n'est pas terre : car bien qu'il soit sur terre il a sa citoyenneté dans les cieux. Aussi n'entendra-t-il pas ces paroles : Tu es terre et tu reviendras à la terre. Mais vraisemblablement : Tu es ciel et tu retourneras au ciel, car tu portes l'image du Céleste et tu es resté ferme ». Citons enfin le fragment X sur l'Epître aux Ephésiens (86) : « Celui qui contemple le royaume intelligible du Christ n'hésitera pas à dire que celui qui est déjà saint n'est pas dans la chair, bien que les simples le considèrent comme étant dans

(78) CUF, IV, 3 (pp. CXXXIII sq.).
(79) *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, Paris, 1846, t. I, p. 276.
(80) I, 17 (GCS, V, p. 21, l. 12). Voir aussi : Exhortation au Martyre XLIV (GCS, I, p. 41, l. 14) « Nous sommes sûrs que nous aurons une existence (ὕπαρξις) non terrestre ni corporelle, mais invisible et incorporelle ».
(81) In Joannem, XIII, 13 (GCS, IV, p. 238, l. 13).
(82) PG, XIV, col. 1299 B sq.
(83) XIII, 53 (Delarue, 32) (GCS, IV, p. 282, l. 29).
(84) I Cor., VII, 40.
(85) II, 9 (GCS, VIII, p. 298, l. 6 pour le latin, l. 26 pour le grec).
(86) JTS, III, p. 405, l. 4.

la chair ; il n'est pas davantage sur terre, bien qu'on le voit sur terre quand on le regarde avec des yeux sensibles. Celui qui vit en esprit ne vit pas sur terre, et aucun des habitants du ciel n'est dans la chair, mais ils se trouvent déjà dans l'esprit ». Ce sont donc des hommes vivant encore sur terre et dans un corps qui sont dits ne plus marcher selon le corps ou la chair ! Les bienheureux ne sont donc pas les seuls à mener une vie « purement immatérielle et incorporelle », car c'est déjà le cas des justes dès cette terre, au moins dans une certaine mesure. Nous faisons cette restriction car ces affirmations ne doivent pas être prises de façon trop stricte. Origène sait bien qu'il est impossible d'obtenir dès cette vie la perfection absolue : si l'image est donnée dès la naissance, la ressemblance est réservée pour l'au-delà ; la *conversatio in caelis* du saint encore sur terre reste incomplète, *per speciem et in aenigmate*, seule celle du bienheureux au ciel est « face à face » (87) et les saints ici-bas ne possèdent pas la liberté parfaite qu'ont seuls les bienheureux, car ils restent toujours esclaves de la chair (88). De toute façon les mots corps et chair ont dans ces textes un sens moral et spirituel : ils s'appliquent au corps matériel ou terrestre, en tant qu'il porte en lui la concupiscence et qu'il essaie d'attirer l'âme dans le péché. Vivre dans le corps ou selon le corps désigne une façon de vivre et la vie incorporelle des bienheureux ne contredit en rien la foi chrétienne en la résurrection des corps.

A ce sens purement moral de la chair et du corps nous pouvons d'ailleurs ajouter une contre-épreuve : si on peut posséder un corps terrestre sans vivre selon ce corps terrestre, on peut pareillement être dépourvu de corps matériel et vivre selon la matière, ce qui est le cas des démons. Le diable est lié à la matière, nous l'avons vu, il est le Premier Terrestre, le début du « modelage » du Seigneur, non qu'il ait un corps matériel — selon la préface du *Peri Archon* les démons ont des corps plus subtils que les nôtres —, mais parce que c'est de la prostituée, la Matière, qu'il engendre ses fils. Et le *Contre Celse* affirme dans l'espace de trois lignes, sans se soucier de la contradiction apparente, que les démons se vautrent sur les corps terrestres les plus épais et les plus impurs, et qu'ils ont la connaissance de l'avenir, parce qu'ils sont privés de corps terrestres (89).

Le terme de corps désigne enfin le corps terrestre, élément du composé humain. Dieu l'a donné à l'homme après le péché, et cela est exprimé dans la Bible par le second récit de la création (90), le modelage à partir de la poussière de la terre. Dieu a ainsi agi pour mettre la créature dans le lieu d'épreuves où elle pourra se racheter. Aussi à la place du corps éthéré d'autrefois, le *noûs* refroidi en *psyché* en a reçu

(87) Homélies sur les Nombres XXVIII, 3 (GCS, VII, p. 293, l. 29 sq.).
(88) Commentaire sur les Romains, I, 1 (PG, XIV, col. 839 D sq.).
(89) Contre Celse IV, 92 (GSC, I, p. 365, l. 11-14).
(90) Genèse, II, 7.

un autre, terrestre, grossier, matériel. La matière n'est pas directement la cause ni le produit du mal : Origène l'affirme sans ambages en face de Celse (91). Elle est d'elle-même indifférente aux yeux de la morale : les animaux ne sont ni bons ni mauvais, mais indifférents (92). Le mal, c'est pour une créature faite à l'image de Dieu, appelée à l'union divine, de s'attacher à la chair et au corps. L'idée que se fait Origène de la matière est proche de celle de Plotin, avec cependant une différence importante : elle est créée, puisque l'Ecriture l'affirme et Origène s'appuie pour en témoigner sur II Macchabées VII, 28 et sur le *Pasteur d'Hermas*, qu'il semble citer comme Ecriture (93). La matière est le support de toutes les qualités, mais elle est elle-même sans qualité, pure puissance, elle peut se transformer en tout et recevoir toutes les qualités, sans s'engager en aucune. Nous voyons là une des raisons de la conception origénienne de la résurrection, que Méthode d'Olympe a combattue : on ne saurait expliquer par la matière l'identité personnelle du corps terrestre avec le corps glorieux, mais par une « forme corporelle » (σωματικὸν εἶδος) (94). D'ailleurs la matière se renouvelle constamment dans l'organisme et celui-ci reste identique malgré ce flux perpétuel. Dieu fera le corps ressuscité avec une matière céleste, comme il a façonné avec la poussière de la terre le corps terrestre (95), et cette forme corporelle assurera leur continuité personnelle. On peut dire que, pas plus que l'esprit, la matière ne fait partie de la personnalité de l'homme.

La matière est en outre — et cela rapproche encore Origène de Plotin — la multiplicité, la diversité, en face de l'unité de l'esprit qu'elle rend plus épais et grossier (*incrassatio*) : à cause du polymorphisme potentiel qui la caractérise, et parce qu'elle ne s'engage dans aucune forme. Se rapprocher de Dieu c'est participer de plus en plus à sa simplicité et à son immutabilité. Ainsi, est-il dit à propos d'Elcana, père de Samuel, « le juste, imitateur de Dieu, fait à son image, lorsqu'il parvient à la perfection, est appelé un, parce que, quand il est arrivé au sommet de la vertu, il ne change pas, mais il reste toujours un » (96). Ce texte — et beaucoup d'autres avec lui — contredit positivement l'opinion qu'on prête à Origène, selon laquelle les bienheureux pourraient encore tomber. Au contraire, la matière et le péché sont liés à la multiplicité et à la division. C'est ainsi que la matière porte au péché, elle est chair de péché, car elle tire d'elle-même l'esprit dans la dispersion. Et « là où est le péché, on trouve la multitude, les schismes, les hérésies, les dissensions ; où est la vertu règnent l'unité

(91) Contre Celse, IV, 66 (GCS, I, p. 336, l. 27).
(92) Homélies sur le Lévitique, XVI, 6 (GCS, VI, p. 502, l. 16 sq.).
(93) In Joannem, I, 17 (Delarue, 18) (GCS, IV, p. 22, l. 14).
(94) Selecta in Psalmos, 1, 5 (PG, XII, col. 1093 B sq.) : texte conservé par saint Epiphane.
(95) Séries sur Mathieu, 50 (GCS, XI, p. 109, l. 1 sq.).
(96) Homélies sur I Samuel I, parag. 4 (GCS, VIII, p. 6, l. 24 sq.).

et l'union qui faisaient de tous les croyants un seul corps et une seule âme » (97). « Ceux qui marchent selon Dieu et s'attachent à ses commandements, bien qu'ils soient plusieurs, sont dits un, par leur unanimité et malgré leur nombre. Quand il s'agit de commander le bien, l'Ecriture parle au singulier (98) ... ; quand elle défend de transgresser la loi, elle n'emploie plus le singulier, mais le pluriel... » (99). La prière du chrétien est une, celle du pécheur et du païen n'est que bavardage, πολυλογία (100). Mais la matière n'est pas péché, car seul est péché l'acte libre par lequel l'homme se détourne de l'unité de Dieu pour se plonger dans la multiplicité de la matière. C'est pourquoi Origène n'a pas de peine à affirmer l'authenticité du corps du Christ, « semblable à la chair de péché », contre le docétisme des gnostiques, ni même la possibilité pour le juste de vivre dans un corps terrestre sans vivre selon le corps terrestre : la chair peut être en effet transfigurée par l'esprit et cesser d'attirer l'homme dans une dispersion ennemie de Dieu.

***

Si nous considérons les trois stades de l'existence de l'homme selon Origène, d'abord dans la préexistence, ensuite après la faute dans le corps terrestre, enfin, la faute réparée, après la résurrection, nous voyons que la division trichotomique s'applique dans chaque cas. Dans la préexistence sa personnalité était constituée essentiellement par le *noûs*, créé selon l'image : ce *noûs* vivait suivant le *pneuma*, ce don que Dieu a fait à chaque homme pour le guider et qui est une participation à l'Esprit-Saint ; il était enfin revêtu d'un *sôma* éthéré. A la fin des temps l'homme se retrouvera pareillement constitué, *pneuma*, *noûs* et corps glorieux. Mais la chute ajoute à la nature céleste originelle un nouveau principe, la nature terrestre, qui lui donne une certaine analogie avec les êtres inférieurs à lui. Aussi le *noûs* s'est-il refroidi en *psyché*, se mélangeant avec une partie inférieure, qui est principe d'infirmité, d'attachement au corps et à la matière. Chez le juste qui vit sur terre, la nature terrestre obéit à la céleste, mais d'une façon partielle, car il n'a pas encore la liberté complète, il reste en partie l'esclave de la chair. Cette soumission n'était parfaite que pour le Christ, dont la chair, quelque réelle qu'elle fût, était seulement « semblable à la chair de péché », car elle ignorait la concupiscence, la révolte de la chair contre l'esprit. Chez le pécheur au contraire, la nature terrestre domine et cache l'image de Dieu sous des images diaboliques et bestiales.

(97) Homélies sur Ezéchiel, IX, 1 (GCS, VIII, p. 405, l. 26 sq.).
(98) Parce qu'elle s'adresse aux justes.
(99) Parce qu'elle parle au pécheurs. Dans Selecta in Osee (PG, XIII, col. 828 B).
(100) Voir là-dessus le fragment du Livre V de l'In Joannem, conservé par la Philocalie (CGS, IV, p. 102, l. 24 sq.), et le Peri Euchès, XXI, 1-2 (GCS, II, p. 345, l. 3 sq.).

Nous avons pu constater le caractère essentiellement moral et ascétique de cette anthropologie. L'esprit et la chair sont les deux pôles qui sollicitent l'action de l'âme. Le corps et la chair désignent plus souvent, comme l'esprit, une manière de vivre, que des éléments constituant l'être humain. La partie supérieure de l'âme s'identifie d'une part à la contemplation mystique, d'autre part à la vertu, et cette vertu est conçue de façon très mystique, comme une participation aux vertus que le Christ est par sa substance même. La partie inférieure de l'âme se réduit presque, quoique pas complètement, à la concupiscence. Il serait erroné de traiter l'anthropologie trichotomique d' Origène, qui est d'ordre moral et tendantiel — elle procède surtout de saint Paul — de la même façon que l'anthropologie des scolastiques qui divise la substance de l'homme en deux principes substantiels, deux principes d'être, l'âme-forme et le corps-matière. Avec Origène, il s'agit plutôt de principes d'action que de principes d'être. Plus qu'un théologien, bien plus qu'un métaphysicien, Origène est un auteur spirituel, ascétique et mystique, et il traite de morale à travers son ascèse. C'est là son but essentiel.

Il faut souligner aussi la place de la grâce dans cette anthropologie comme dans toute la théologie de l'image chez Origène. L'esprit qui est en l'homme est un don divin, une participation à l'Esprit-Saint. La partie supérieure de l'âme est l'image immédiate du Verbe, l'image médiate du Père et cette exemplarité est entendue plus dans un sens surnaturel que dans un sens naturel. Mais cela ne suffit pas : la montée spirituelle de l'image à la ressemblance ne s'explique que par la présence directe du Verbe et de l'Esprit qui se mélangent aux trois parties de l'homme. Origène l'affirme en deux textes par la parabole du levain que la femme — l'Eglise ou la Sagesse de Dieu — mélange aux trois mesures de farine — l'esprit, l'âme et le corps —. D'après un scholie sur Luc (101) ces trois éléments « sont sanctifiés par le levain du Saint-Esprit, jusqu'à devenir avec lui une seule pâte. Le Sauveur nomme levain la puissance qui mène à maturité la semence, c'est-à-dire le Saint-Esprit... Car la Parole (= le Logos) du royaume des cieux, ayant grandi après sa première sémination dans les hommes et ayant produit un fruit achevé, fournit à ceux qu'elle a ainsi aidés le ministère du Saint-Esprit, à la manière du levain qui fait fermenter la pâte... L'homme, qualifié par sa participation au levain céleste et fermentant par lui, est appelé céleste et spirituel, ainsi que pâte nouvelle, car les trois farines et l'inspiration du Saint-Esprit en elles ont été faites un unique mélange. Devenus ainsi un pain nouveau et spirituel, selon les mots de l'Apôtre : Malgré notre nombre nous sommes un seul pain et un seul corps (102), nous recevons l'image et la ressemblance du Pain qui vivifie tout (le Verbe en tant que Parole), celui qui est des-

(101) Scholie sur Luc, XIII, 21 (PG, XVII, col. 357 C sq.).
(102) I Cor., X, 17.

cendu du ciel et nous rend semblables à lui ». Un second texte (103) interprète le levain, non de l'Esprit-Saint, mais du Verbe et de sa doctrine. « L'enseignement des Pharisiens est nommé levain, et aussi celui du Christ au sujet du royaume des cieux. La femme l'a pris, c'est-à-dire l'Eglise, et elle l'a caché dans les profondeurs de l'esprit humain, de l'intelligence (νοῦς) qui est en l'âme, et du corps, pour que fermente l'homme tout entier, fait un par l'enseignement du Christ... Et comme le levain mélangé à la farine la transforme toute entière en sa qualité propre, ainsi le Logos (= la Parole) tombant dans les âmes *logikai*, les métamorphose toutes en lui-même. Les trois mesures de farine sont l'homme, ayant en lui ces trois éléments, l'âme, le corps et l'esprit ». Par l'action du Saint-Esprit et par celle du Verbe — Origène ne distingue pas la personne du Logos de son enseignement qui s'exprime dans les deux parties de l'Ecriture — la nature trichotomique de l'homme se spiritualise et s'élève jusqu'au sommet de l'union divine.

H. Crouzel, S. J.

(103) Fragment sur Mathieu, 302 (GCS, XII, p. 135).

CHARITÉ ET COMMUNION DES SAINTS CHEZ SAINT AUGUSTIN

On se plaît à reconnaître en saint Augustin le docteur de la charité. Trouverait-on, en effet, un Père de l'Eglise, un prédicateur, un auteur spirituel ou un théologien dont les œuvres comptent autant de pages ferventes à la gloire de cette vertu ? Il avouait d'ailleurs lui-même de bonne grâce sa joie d'en parler : « *Quanto libentius de caritate loquor, tanto minus volo finiri epistulam istam* », disait-il vers la fin de son commentaire sur la première épitre de saint Jean (1).

De ce champ immense nous voudrions examiner un secteur bien limité. Nous ne parlerons pas ici de la charité sous le rapport de sa nature ontologique. Nous n'en tenterons pas une analyse qui en dégagerait les aspects psychologiques. Nous ne nous demanderons pas davantage ce qu'il faut penser de sa source qui est l'Esprit-Saint, ni de l'union qu'elle réalise entre le Christ et les chrétiens : cette dernière question, du moins, ne sera pas abordée directement ni pour elle-même. Nous ne nous arrêterons même pas à considérer l'unité qui caractérise la charité dans sa structure intime. On sait pourtant combien Augustin s'est appliqué à souligner de façon nette cet aspect du problème, en nous montrant comment il est impossible de séparer l'amour pour le Christ de l'amour pour les hommes, en remarquant, plus profondément encore, que lorsque nous aimons vraiment les autres, c'est en réalité le Christ en nous qui aime le Christ en eux : « *Unus Christus amans seipsum* » (2).

On n'examinera pas non plus quelle est l'ampleur de l'objet qu'embrasse la charité sous peine de se renier elle-même. Il faudrait tout ignorer d'Augustin évêque, pour oublier avec quelle constance inlassable il a combattu les schismes, le donatisme, en particulier, qui prétendait réduire l'Eglise, celle qu'Augustin appelait la « Catholica » (3), à un petit canton de l'Afrique. Enfin, nous n'envisagerons pas les dimensions historiques de l'unité dans la charité, nous voulons dire cette

(1) *In Ep. Joann. ad. Parth. tr.* VIII, 14 PL 35, 2044.

(2) *Id. tr.* X, 3 PL 35, 2055 ; pour des expressions approchantes ou d'autres applications de cette immanence foncière de l'action proprement chrétienne, voir : *In Joann. Ev. tr.* XXI, 9 PL 35, 1569 ; *Enarr. in Ps. LXXIV*, 4 PL 36, 949 ; *Serm.* CXXVIII, 3 et 4 PL 38, 714 et 715 ; *Serm.* CCCLIV, 1 PL 39,1563.

(3) O. Rottmanner estime que saint Augustin emploie environ 240 fois ce mot pour désigner l'Eglise, cf « Catholica », *Revue Bénédictine*, 1900, p. 1.

perspective que le saint docteur se plaisait à développer et selon laquelle l'unité de la charité groupe dans le sein de l'Eglise tous les justes de tous les temps, les vivants et les morts (4).

Le but plus modeste de ces lignes vise simplement à mettre en relief le réalisme avec lequel le Docteur comprend l'unité qui groupe les chrétiens. Nous voudrions, en d'autres termes, souligner ce qu'il entend par « communion des saints» dans l'Eglise de la terre et en faire ressortir la consistance.

Le premier fruit de la charité est d'établir entre les chrétiens une unité de *présence réciproque que* l'absence corporelle ne peut pas supprimer. Qu'importe la distance matérielle quand on appartient au même corps et qu'on est membres les uns des autres ? C'est le thème que l'évêque développe dans une lettre adressée aux deus prêtres donatistes convertis, Saturnin et Euphrate :

Votre arrivée nous a réjouis, mais que notre absence ne vous attriste pas. N'appartenons-nous pas à cette Eglise qui, par la bonté de Dieu, malgré son extension et sa diffusion dans tout l'univers, forme pourtant l'immense corps unique d'une tête si grande qui est son Sauveur selon le mot de l'Apôtre ?... Par conséquent, mes bien-aimés, restons avec un esprit stable et un cœur très ferme sous une tête si noble dans un corps si glorieux, où nous sommes membres les uns des autres. Aussi à supposer que mon absence m'entraînât loin de vous dans les terres les plus lointaines, nous serions pourtant ensemble en celui dans le corps unique de qui nous devons demeurer quoi qu'il arrive. Si nous habitions dans la même maison, on dirait avec raison que nous sommes ensemble combien plus sommes-nous ensemble quand nous sommes ensemble dans un seul corps (5).

Ne faut-il pas voir là comme un exemple vécu de ce qu'on appelait récemment *la présence mystique de la communauté* pour caractériser la vivante unité qui groupait François Xavier peinant en Extrême-Orient et ses frères demeurés en Europe ? (6).

Mais il ne s'agit pas seulement de présence réciproque : creusant toujours plus profondément les leçons de cette image d'un corps unique, Augustin montre comment nous sommes *solidaires les uns des autres*, et dans le commentaire du Psaume CXXX, il développe ce point en une page célèbre :

Il y a des hommes qui trouvent leur joie à faire des miracles, et qui exigent des miracles de ceux qui ont fait de grands progès dans l'Eglise ; et ceux mêmes qui s'imaginent avoir réalisé de pareils progrès veulent

(4) Cf. J.-P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl Alterthum, dans *Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, I, 1, 1900 ; et Y. Congar, « Ecclesia ab Abel » dans *Festschrift für Karl Adam* Düsseldorf, 1952, pp. 79-108, surtout 81-86.

(5) *Epist.* CXLII, 1 PL 33, 583-584 ; cf. *In Ep. Joann. ad Part. tr.* VI, 10 PL 35, 2025.

(6) Cf. X. Léon-Dufour, *Saint François Xavier*, Paris, 1953, pp. 74-79.

opérer des prodiges de ce genre, et, s'ils n'en font pas, ils croient qu'ils n'appartiennent pas à Dieu. Mais Dieu Notre-Seigneur sait bien ce qu'il doit accorder à chacun, et, pour conserver l'unité de son corps dans la paix, il dit à l'Eglise par l'Apôtre : « L'œil ne peut déclarer à la main : Je n'ai pas besoin de toi ; ni la tête aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? Si tout le corps était ouïe, où serait l'odorat ? » (I Cor., XII). Mes frères, vous voyez comment, dans nos membres, chacun a sa fonction. L'œil voit, il n'entend pas ; l'oreille entend, elle ne voit pas. La main travaille, elle n'entend ni ne voit. Le pied marche, il n'entend ni ne voit, il ne fait pas ce que fait la main. Mais dans l'unité du corps, si le corps est bien portant, si les membres ne luttent pas les uns contre les autres, l'oreille voit par l'œil, l'œil entend par l'oreille ; et on ne peut pas reprocher à l'oreille de ne pas voir, ni lui dire : Tu n'es rien ; tu es impuissante ; peux-tu voir et distinguer les couleurs, comme le fait l'œil ? Grâce à l'unité paisible du corps, l'oreille peut répondre et dire : Je suis là où est l'œil, car je suis dans le même corps ; je ne vois pas par moi-même, mais je vois par cet organe avec lequel je suis. Ainsi l'oreille dit : L'œil voit pour moi ; l'œil dit : L'oreille entend pour moi ; les yeux et les oreilles disent : Les mains travaillent pour nous ; les mains disent : Les yeux et les oreilles voient et entendent pour nous ; les yeux, les oreilles et les mains disent : Les pieds marchent pour nous. Quand tous les membres collaborent ainsi dans l'unité du corps, quand il y a santé et concorde, alors les membres jouissent et jouissent les uns des autres. Et si un membre a quelque souffrance, les autres ne l'abandonnent pas, mais ils y compatissent. Prétendra-t-on que, parce que dans le corps le pied est bien loin des yeux, si par hasard une épine est entrée dans le pied, les yeux ne s'en soucient pas ? Ne voyons-nous pas au contraire que tout le corps se ramasse, l'homme s'assied, l'épine dorsale se courbe les membres font ce qu'ils peuvent pour retirer l'épine de ce membre infime et humble. Ainsi, mes Frères, que celui qui, dans le corps du Christ, ne peut pas ressusciter un mort ne cherche point à faire ce miracle ; mais qu'il cherche à être dans le corps du Christ un membre bien adapté ; l'oreille ne le serait pas si elle cherchait à voir. On ne peut faire ce dont on n'a pas reçu le don. Si donc on lui objecte : Si tu étais juste, tu ressusciterais les morts, comme a fait Pierre..., si des païens ignorants viennent lui dire cela, que l'humble membre du Christ réponde : Toi qui me dis : tu n'es pas juste, si tu ne fais pas de miracle, tu pourrais aussi bien dire à l'oreille : Tu n'es pas dans le corps, toi qui ne vois pas. — Tu devrais faire, insiste-t-on, ce que Pierre a bien fait. — Mais Pierre l'a fait pour moi aussi, parce que je suis dans ce corps dans lequel Pierre l'a fait ; dans ce corps, je puis ce qu'il peut, puisque je n'en suis pas séparé ; si je peux moins, il souffre avec moi ; s'il peut davantage, je me réjouis avec lui (7).

Ce texte est riche d'enseignements. Ayant reçu de saint Paul (8), mais repris dans des perspectives chrétiennes, le vieil apologue qui traîne au moins depuis Menennius Agrippa dans la littérature du bassin méditerranéen, Augustin lui donne un développement d'une précision et d'une portée qu'il n'a trouvé nulle part ailleurs : non seulement toute fonction utile à la bonne santé et à l'activité du corps est digne

(7) *Enarr. in Ps. CXXX*, 6 PL 37, 1706-1708 ; cf. *Enarr. in Ps. LXII*, 2 PL 36, 749 ; *In Joann. Ev. tr.* XXXII, 8 PL 35, 1646.
(8) Rom. XII, et surtout I Cor. XII.

d'estime et mérite le respect ; mais toutes les peines et misères qui affectent un membre particulier sont ressenties par l'ensemble du corps, et de plus si un membre particulier ne peut pour sa part accomplir une action déterminée à laquelle ne correspond pas sa spécialisation dans l'ensemble, du moins doit-il participer à l'honneur et au bénéfice de cette action que réalise un autre membre, puisqu'il ne fait avec celui-ci qu'un seul corps.

Spécialisation et solidarité, voilà donc deux aspects indissociables dans l'activité du corps du Christ, comme en tout corps d'homme. Augustin les a repris et développés inlassablement dans sa correspondance et sa prédication en particulier. Faisons donc le bilan des domaines auxquels il étend cette « communion des chrétiens » ; il faudra ensuite la situer par rapport à deux « unités » qui en diffèrent en plus et en moins : celle que forment les trois Personnes divines, et celle que forment les pécheurs.

A un certain Eudoxe, abbé du monastère de l'île de Capraria, il écrit en 398 :

Quand nous pensons au repos que vous goûtez dans le Christ, même nous, tout plongés que nous soyons dans nos travaux multipliés et rudes, nous nous reposons en votre Charité. Car nous sommes un seul corps sous une seule tête, si bien que, en nous, vous êtes plongés dans le travail, tandis que, en vous, nous sommes dans le repos. — *Unum corpus sub uno capite sumus ut et vos in nobis negotiosi, et nos in vobis otiosi simus* (9).

Goûtons au passage la saveur un peu piquante de cette épithète *otiosi*, choisie pour qualifier la vie des religieux par opposition à celle de l'évêque : accablé par le travail, Augustin ne manquait pas d'humour.

Une quinzaine d'années plus tard, semble-t-il, vers 412, un autre de ses correspondants nommé Anastase, reçoit une lettre dans laquelle Augustin, une fois de plus, développe l'idée que l'unité dans le Christ fait participer tous les chrétiens à la joie et au bonheur de leurs frères :

Nous désirons très vivement connaître ce qui vous concerne et savoir si le Seigneur vous a accordé quelque repos, dans la mesure où c'est possible sur cette terre ; car si un membre est honoré, tous les autres s'en réjouissent avec lui. De là vient généralement que si, au milieu de nos difficultés, nous pensons au répit, même bien modeste, dont jouissent certains de nos frères, nous en recevons un grand réconfort comme si, en eux, c'était nous qui goûtions une vie plus calme et plus tranquille (10).

Amabilités épistolaires, dira-t-on peut-être ; en tout cas elles coïncident remarquablement avec la prédication ordinaire de l'évêque : que l'on relise le long développement sur le Psaume CXXX cité plus haut,

(9) *Epist.* XLVIII, 1 PL 33, 187.
(10) *Epist.* CXLV, 2 PL 33, 592-593.

ou que l'on réfléchisse au début du second sermon sur le Psaume XXX : Augustin vient de rappeler la prière adressée au Seigneur : Ayez pitié de moi parce que je suis dans la détresse ; et il l'oppose au verset précédent où le psalmiste chantait : Tu as élargi l'espace où poser mes pieds (11). Comment concilier ces deux sentiments ? La solution de l'antinomie est analogue à celle que l'évêque apportait, à la suite de Tychonius, dans l'exégèse des textes où l'Ecriture attribuait au Seigneur des sentiments difficilement conciliables avec sa majesté : il recourait à la distinction qui subsistait entre Jésus et nous à l'intérieur du *Christus totus* (12). Dans le cas présent le Docteur va montrer comment, dans le corps du Christ, les membres peuvent subir des traitements divers, et donc rester en un sens distincts les uns des autres — ce point est évident — et pourtant l'unité qui relie ces membres ainsi distincts est telle que toute peine comme toute joie est versée au trésor commun :

Sans doute n'y a-t-il qu'une seule voix parce qu'il n'y a qu'un seul corps ; mais en certains de ses membres, ce corps est au large ; en d'autres il est à l'étroit ; c'est-à-dire certains rencontrent la douceur de la justice ; d'autres souffrent dans la détresse... Par exemple certaines Eglises jouissent de la paix ; d'autres sont dans l'épreuve : dans celles qui jouissent de la paix, les pieds sont au large, tandis que celles qui souffrent des épreuves sont à l'étroit ; mais les premières sont attristées par l'épreuve de celles-ci, tandis que celles-ci sont consolées par la paix dont jouissent les premières (13).

La « sympathie » au sens le plus fort du terme est donc pour lui une attitude éminemment chrétienne, et comme il comprenait sans doute la prière que la Cananéenne adressait à Jésus : « Ayez pitié de *moi*..., *ma fille* est tourmentée » ! (14).

Une autre cause de joie très pure et de fierté pour le chrétien, ce sont *toutes les bonnes œuvres* accomplies par des membres du corps du Christ. Ainsi dans un sermon, après avoir rappelé l'unité de l'Eglise, le saint conclut : « Partout où s'accomplit une œuvre bonne, elle nous appartient à nous aussi si nous savons nous en réjouir. — *Ubicumque fecit* (*unitas Christi et Ecclesiae*) *opus bonum, pertinet et ad nos si congaudeamus* » (15). Et dans un autre sermon, à propos des martyrs, il dit ces mots pleins d'une humilité joyeuse :

Si nous n'avons pas le courage de les suivre par nos actes, suivons les par notre amour, par notre joie sinon par notre gloire, par nos désirs sinon par nos mérites, par notre compassion sinon par nos souffrances, par notre unité avec eux sinon par notre valeur propre. Ne

(11) Ps. XXX 9 et 10.

(12) Cf. *De Doctr. Christ.* III, XXXI, 44 PL 34, 82 ; *Enarr. in Ps.* XVII, 51 PL 36, 154...

(13) *Enarr. in Ps. XXX*, II, 1 PL 36, 239.

(14) Matt. XV, 22.

(15) *Serm.* CCCLVI, 10 PL 39, 1578.

regardons pas comme un titre méprisable notre qualité de membres du même corps que ces hommes auxquels nous ne pouvons pas être comparés, car si un membre souffre, tous les autres compatissent, et si un membre est glorifié, tous partagent sa joie (16).

Une dernière conséquence enfin, c'est que *tous les dons* accordés par Dieu à l'un quelconque des membres du corps du Christ appartiennent à tous les autres dans la mesure où, par la charité, ils participent eux-mêmes à la vie de ce corps. Ainsi, pour le don des miracles, comme nous l'avons vu dans le commentaire du Psaume CXXX « *Petrus et mihi fecit* (*miracula*), *quia in eo corpore sum in quo Petrus fecit*; *in illo quod potest possum, a quo divisus non sum* » (17). Cette conviction met l'âme au large, bannissant toute tristesse jalouse et assurant une joie inamissible qui est proprement chrétienne :

Que nul ne s'afflige en constatant qu'il n'a pas reçu ce qui a été accordé à un autre : qu'il possède la charité, qu'il chasse toute jalousie à l'égard de celui qui a reçu, et, avec lui, il possède ce que cet homme a reçu. En effet, tout ce que possède un frère, si je lutte contre l'envie pour m'ouvrir à la charité, tout cela est à moi. Je ne le possède pas en moi, mais je le possède en lui ; cela ne m'appartiendrait pas si nous n'étions pas tous deux dans un même corps, sous une seule tête (18).

La même idée, manifestement chère à l'évêque, revient dans le commentaire de saint Jean : Augustin vient de rappeler la diversité des dons du Saint-Esprit, et, s'adressant à un chrétien qui peut-être n'a pas conscience d'avoir reçu l'un quelconque des dons énumérés, il lui dit ces paroles de consolation, toutes chargées d'une grande richesse dogmatique :

Si tu aimes, tu ne restes pas sans rien posséder ; car si tu aimes l'unité, quiconque en elle possède un don le possède pour toi aussi (*Si amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid*). Chasse la jalousie de ton âme, et ce que je possède est à toi ; et si, à mon tour, je chasse la jalousie de mon âme, ce que tu possèdes m'appartient ; l'envie désunit, la santé rapproche (19).

Dans ce développement, l'orateur n'a fait que généraliser à tous les dons accordés par Dieu une remarque qu'il a répétée bien souvent

(16) *Serm.* CCLXXX, 6 PL 38, 1283. Quinze siècles après Augustin, une autre chrétienne, une sainte elle aussi, Thérèse de l'Enfant-Jésus, retrouve dans sa foi, à propos du même objet, la même façon réaliste de concevoir la communion des saints ; le 25 avril 1897, elle écrivait à l'abbé Bellière : «Puisque le Seigneur semble ne vouloir m'accorder que le martyre de l'amour, j'espère qu'il *me* permettra, *par vous*, de cueillir l'autre palme que nous ambitionnons» (*Lettres de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux, 1948, Lettre CCI, p. 387). En fait, l'abbé Bellière devait quitter la France pour entrer au noviciat des Pères Blancs à Alger, le 29 septembre 1897, la veille même de la mort de sainte Thérèse ; après quelques années d'apostolat en Afrique, il contractait la maladie du sommeil ; rentré en France, il mourut en 1907 à trente-trois ans (*id.*, note pp. 344-345).

(17) *Enarr. in Ps. CXXX*, 6 PL 37, 1708.

(18) *Serm. post. Maur. rep.*, Denis XIX, 4, in Misc. Agost. I, pp. 101-102.

(19) *In Joann. Ev. tr.* XXXII, 8 PL 35, 1646.

compte dans la prière sacerdotale, en la complétant pour indiquer la parfaite réciprocité d'amour qui existe entre son Père et lui (25) et qui doit être l'idéal de l'humanité (26).

A la limite..., écrivions-nous, mais la limite est, par définition, ce qui ne se réalise pas totalement, au moins dans l'ordre humain terrestre. Et cette remarque introduit à la considération d'une pensée qui revient souvent sous la plume de l'évêque.

On s'est demandé, en effet, si « l'intersubjectivité humaine était pour saint Augustin une image de la Trinité » (27), et, à cette question l'auteur répond d'une façon nuancée que, pour exposer *ex professo* les relations trinitaires dans le *De Trinitate*, Augustin « ne se réfère pas à l'intersubjectivité humaine, mais (qu') il s'appuie sur l'analyse des facultés et des actes dans le sujet humain qu'il considère à l'état isolé ou dans sa généralité » (28). S'il y a préférence motivée chez le Docteur, elle n'est pourtant pas exclusive, tant s'en faut, et l'auteur de cette communication, après avoir cité et commenté des textes de saint Augustin où l'évêque rapproche l'unité que la charité réalise entre hommes de celle qui existe entre les Personnes divines, ajoute : « Ainsi l'amour intersubjectif défaille, parce qu'il nous laisse plusieurs ; et l'amour intrasubjectif défaille, parce qu'il nous laisse seul » (29), pour conclure que, selon l'évêque, « l'analyse du sujet donne lieu à une *image* trinitaire proprement dite, alors que l'analyse intersubjective n'offre qu'un *vestige* » (3) ; par là s'explique la préférence d'Augustin — bien latin dans cette prédilection — pour l'image qui contient l'idée d'une plus parfaite unité substantielle (31).

Il n'est pas question d'étudier ici les idées de l'évêque sur la Trinité, mais simplement de souligner l'intérêt des textes signalés par M. Nédoncelle pour le point qui nous occupe : ils permettent, en effet, de saisir plus profondément toute la force unifiante attribuée par le Docteur à la charité. Aux passages signalés par l'auteur, on pourrait d'ailleurs en ajouter quelques autres intéressants à notre point de vue. Fréquemment, en effet, Augustin, parlant de l'unité que l'amour réalise entre les hommes, en tire, surtout dans ses discussions avec les ariens, un argument *a fortiori* pour prouver l'unité de la Trinité : si, entre nous, la charité, toute imparfaite qu'elle demeure, peut, au

(25) Jean, XVII, 10.
(26) Jean, XVII, 11, 21 et 22.
(27) M. Nédoncelle, dans *Augustinus Magister*, Communications présentées au Congrès international augustinien, Paris, 1954, t. I, pp. 595-602.
(28) *Id.*, p. 599.
(29) *Id.*, p. 600.
(30) *Id.*, même page.
(31) Le P. M. Mellet op écrivait de son côté, sans toutefois prétendre établir un paralèle entre divers essais d'explications proposés par Augustin : « Ainsi, la charité fraternelle est-elle ici bas l'image la plus heureuse, « l'analogie » la plus exacte du mystère de la Trinité... « Saint Augustin prédicateur de la charité fraternelle, *Vie Spirituelle* LXXIV, janvier 1946, p. 87.

témoignage de l'Ecriture, faire d'une multitude d'hommes une seule âme et un seul cœur, que doit-il en être de la Trinité, en qui la charité est très parfaite, où se trouve la source de toute charité ? Pour appuyer son argumentation, l'évêque part, soit du texte de la première épître aux Corinthiens (VI, 17) : *Qui adhaeret Domino unus spiritus est*, soit surtout du passage des Actes (IV, 32) : *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (32). C'est donc un des thèmes que l'évêque aime à développer avec une prédilection remarquable ; et le mouvement de sa pensée apparaît toujours le même, les termes souvent identiques. Ecoutons-le lui-même.

Dans le commentaire de saint Jean, voici comment il retourne et répète l'argument sous toutes ses formes :

Il ne faut pas dire que le Père et le Fils soient chacun un Dieu, et, à deux, deux dieux ; mais chacun est Dieu et les deux sont un seul Dieu. Si grande, en effet, est en eux la charité du Saint-Esprit, si grande la paix de leur unité que, si tu m'interroges sur chacun, je te réponds qu'il est Dieu, et si tu m'interroges sur la Trinité, je te réponds encore qu'ellle est un seul Dieu. Car si l'esprit de l'homme, quand il s'attache à Dieu ne fait qu'un esprit (avec lui) au témoignage évident de l'Apôtre qui déclare : Celui qui s'attache au Seigneur est un seul esprit avec lui (I Cor. VI, 16), combien plus le Fils de Dieu égal au Père, en s'attachant à lui, ne fait avec lui qu'un seul Dieu ? Ecoutez un autre témoignage. Vous savez quel était le grand nombre des fidèles quand, vendant tous leurs biens, ils en apportaient le prix aux pieds des apôtres, pour qu'on distribuât à chacun ce dont il avait besoin. Or que dit l'Ecriture de cette assemblée de saints ? » Ils n'avaient qu'une seule âme et un seul cœur dans le Seigneur » (Actes IV, 32). Si de tant d'âmes la charité a fait une seule âme, et de tant de cœurs un seul cœur, combien grande est la charité entre le Père et le Fils ? Car elle peut être plus grande qu'entre ces hommes qui n'avaient qu'un seul cœur. Si donc ces frères, tout nombreux qu'ils fussent, n'avaient qu'un seul cœur à cause de leur charité, s'ils n'avaient qu'une seule âme à cause de leur charité, Dieu le Père et Dieu le Fils, diras-tu qu'ils sont deux ? S'ils sont deux dieux, il n'y a pas en eux une charité parfaite. Si, en effet, chez nous la charité est si intense que, de ton âme et de celle de ton ami, elle fasse une seule âme, comment, là-haut, le Père et le Fils ne font-ils pas un seul Dieu ? Non, une foi sincère ne peut pas l'imaginer. Comprenez donc, par leur exemple la transcendance absolue de leur amour. Nombreuses sont les âmes d'hommes nombreux ; et, s'ils s'aiment, il n'y a plus qu'une seule âme ; on peut pourtant parler encore d'âmes nombreuses, on le peut à propos des hommes, parce que leur amour n'est pas aussi grand ; mais à propos de Dieu, si on peut parler d'un seul Dieu, on ne peut parler de deux ou trois dieux ; et, par là, nous est enseignée la transcendance, l'intensité de son amour, si grande qu'elle ne peut l'être davantage (33).

Lisons encore ce passage d'un sermon aux Catéchumènes sur le Symbole :

(32) Ainsi : *In Joann. Ev. tr.* XIV, 9 PL 35, 1508 ; *id.*, tr. XVIII, 4 PL 35, 1538 ; *id.*, tr. XXIX, 5 PL 35, 1684 ; *De Symb. serm. ad. Cat.* II, 4 PL 40, 629 ; *Collat. cum Max. Ar. Ep.* 12 PL 42, 715 ; *Contra Max. Ar. Ep.* II, XX, I PL 42, 788 ; *id.*, II, XXII, 2 PL 42, 794 ; *Serm. post Maur. rep.*, *Guelf.* XI, 5, in Misc. Agost., p. 477.
(33) *In Joann. Ev. tr.* XIV, 9 PL 35, 1508.

Le Père est Dieu, le Christ, Fils de Dieu, est Dieu. Et tous les deux ? Ils sont un seul Dieu. – Comment peut-on dire que tous les deux soient un seul Dieu ? — Comment ? Cela vous étonne ? Dans les Actes des Apôtres on lit ceci : La foule des croyants n'avait qu'une seule âme et un seul cœur (IV, 32). Il y avait beaucoup d'âmes, mais la foi en avait fait une seule âme. Il y avait tant de milliers d'âmes ; elles ne sont aimées, et toutes n'en ont plus fait qu'une ; elles ont aimé Dieu dans le feu de la charité, et, de cette multitude, elles en sont venues à leur splendide unité. Si de tant d'âmes la charité n'a fait qu'une seule âme, quelle charité doit exister en Dieu, où ne règne aucune divergence, mais une parfaite égalité ? Si sur terre et entre hommes a pu exister une charité telle que, de tant d'âmes, elle a fait une seule âme, là où le Père a toujours été inséparable du Fils, et le Fils du Père, comment à deux ne pourront-ils pas être un seul Dieu ? Mais, de ces âmes, on pouvait dire, soit qu'elles étaient une multitude, soit qu'elles étaient une seule âme, tandis que de Dieu en qui existe une union ineffable et souveraine, on peut dire seulement qu'il est un seul Dieu, non deux dieux » (34).

Inutile de multiplier les textes analogues. Signalons simplement, pour montrer combien cet argument lui est familier, qu'on le retrouve identique au moins en trois autres endroits de ses œuvres, et, chaque fois, la charnière du raisonnement est exprimée par les mêmes mots : c'est la même formule *quanto magis...*, déjà utilisée dans le premier des deux passages traduits ci-dessus, qui sert à passer de l'unité entre hommes à celle de la Trinité (35).

Peut-être, d'ailleurs, ces beaux textes qui insistent si fort sur la puissance unifiante de l'amour feront-ils difficulté en raison même de la comparaison sur laquelle s'appuie le raisonnement : unité entre les hommes, unité entre les Personnes divines ; car si cette unité est parfaite dans le second cas, imparfaite seulement dans le premier, Augustin paraît l'attribuer simplement au caractère de l'amour qui est parfait dans la Trinité, imparfait seulement chez les hommes. Et pourtant les hommes entre eux possèdent une seule et même substance, tout comme, semble-t-il, les Personnes divines entre elles : *unius sunt ejusdemque substantiae*, écrit Augustin, en employant exactement les mêmes termes pour les deux cas à trois lignes de distance (36).

Si c'est la charité qui établit entre les hommes cette intimité profonde, image de celle qui existe entre les Personnes divines, on voit ce qu'il faut penser d'une « communion des pécheurs » (37) qui constitue-

(34) *De Symb. Serm. ad Cat.* II, 4 PL 40.629.

(35) *In Joann. Ev. tr.* XVIII, 4 PL 35, 1538 ; *id.*, XXXIX, 5 PL 35, 1684 ; *Collat. cum Max. Ar. Ep.* 12 PL 42, 715.

(36) Epist. CCCXXXVIII, v, 28 PL 33, 1049, lettre à l'arien Pascentius, conseiller de l'empereur. Sur la relative imprécision de la notion de substance chez saint Augustin, voir. R. TREMBLAY OP, *La Théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin*, dans *Etudes et Recherches*, Cahier VIII, Paris-Ottawa, 1952, pp. 95-96, et les brèves remarques de M. NÉDONCELLE dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 597, note 1 et 601, note 1.

(37) L'expression se trouve chez BERNANOS : « Le monde du péché fait face au

rait la réplique, en creux, si l'on peut dire, de la communion des saints. Sans doute Augustin parle-t-il assez fréquemment d'un « corps du démon » opposé au corps du Christ, comme la cité de Satan l'est à la cité de Dieu (38) ; l'expression d'ailleurs était déjà traditionnelle en son temps (39).

Pourtant, malgré la fréquence relative de l'image dans les œuvres de l'évêque et le parallèle qu'il pousse parfois assez loin, entre le corps du Christ et le corps du démon (40), il n'est pas possible de se méprendre sur sa pensée profonde, ni sur la consistance qu'il attribue à ce corps du démon (41) : sans doute nous montre-t-il ce corps unifié par l'orgueil (42), ou par la vanité (43), mais par ailleurs, lui-même nous explique souvent ce qu'il faut penser des effets du péché sur l'unité de l'humanité (44). Si le péché, en effet, peut paraître unir pour un temps dans la poursuite d'une œuvre commune précise et limitée, par son essence pourtant qui est recherche d'un bien particulier et exclusif et rejet du vrai bien, il ne peut finalement que diviser, séparer, opposer :

Ab uno vero Deo et summo per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus et evanueramus in multa, discissi per multa et inhaerentes in multis... (45).

L'égoïsme isole, et surtout dans sa forme la plus profonde qu'est l'orgueil, car c'est l'affirmation du moi, non plus considéré dans son

monde de la grâce, ainsi que l'image reflétée d'un paysage, au bord d'une eau noire et profonde. Il y a une communion des saints, il y a aussi une communion des pécheurs. Dans la haine que les pécheurs se portent les uns aux autres, dans le mépris, ils s'unissent, ils s'embrassent, ils s'agrègent, ils se confondent... », *Journal d'un curé de campagne*, Paris, 1936, p. 172.

(38) *De Doctr. Christ.* III, XXXVII, 55 PL 34, 88 ; *De Gen. ad. Litt.* XI, 31 PL 34, 441-442 ; *id.*, XII, 32 PL 34, 442 ; *Enarr. in Ps. LXI*, 6 PL 36, 733 ; *id.*, *LXI*, 9 PL 36, 736 ; *id.*, *LXXIII*, 16 PL 36, 938-939 ; *id.*, *CXXXIX*, 7 PL 37, 1807 ; *Serm.* XCVI, 6 PL 38, 583 ; *Contra Faust. Manich.* XXII, XCIII PL 42, 462-463.

(39) Voir les principaux textes patristiques faisant allusion au « corpus diaboli », dans S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, 2e éd., Rome, 1946, pp. 160-166.

(40) Par exemple : *De Doctr. Christ.* III, XXXVII, 55 PL 34, 88 ; *Enarr. in. Ps. LXI* 6 PL 36, 733.

(41) Après avoir rappelé les principaux textes d'Augustin relatifs au « corpus diaboli », et aussi quelques expressions analogues, comme « corpus Petri »..., le P. Mersch notait : « La comparaison entre les petites unités qu'Augustin représente de la sorte et qui s'effacent dès qu'il en a parlé, et l'unité dans le Christ, qui est un des fondements de sa théologie, montre la différence qu'il y a entre des unités morales et une unité mystique et réelle » *Le Corps mystique du Christ*, Etudes de Théologie historiques, 2e éd., Bruxelles, 1946, t. II, p. 81 en note.

(42) *De Gen. ad Litt.* XI, 31 PL 34, 441.

(43) *Enarr. in Ps. LXI*, 15 PL 36, 740.

(44) Par exemple : *In Joann. Ev. tr.* X, 11 PL 35, 1472 ; *Enarr. in Ps. XCV*, 15 PL 37, 1236... ; pour la place de saint Augustin dans la tradition sur ce point particulier, voir : H. de Lubac, *Catholicisme*, 4e éd., Paris, 1947, p. 10 et sq.

(45) *De Trin.* IV, VII, 11 PL 42, 895.

ouverture aux autres, mais pris comme centre absolu ; dans la mesure où il se laisse envahir par le péché, le pécheur se coupe donc d'autrui ; aussi les principes de cohésion qu'Augustin assigne au corps du démon ne peuvent lui procurer qu'une unité apparente, temporaire, pour une tâche immédiate en laquelle se rencontrent par hasard les égoïsmes momentanément convergents ; mais ils sont incapables de constituer un corps dont chaque élément travaille harmonieusement au bien de l'ensemble ; il n'y a pas de vie en lui, et seule la charité permet une véritable communion.

La chose ne fait donc pas de doute ; malgré la ressemblance de certaines formules, l'idée de fond du Docteur ne permet pas d'établir un parallèle poussé, une analogie profonde entre les deux corps : manquant de principe réel d'unité, le corps du démon demeure le royaume divisé contre lui-même ; il n'existe pas de véritable « communion des pécheurs ».

Malgré bien des avatars et déchirements partiels causés par le péché, l'histoire de l'humanité rachetée est donc celle de la formation progressive de la seule unité authentique possible à notre race : dans le corps du Christ, sous l'action de la charité reçue du Saint-Esprit ; mais c'est seulement au ciel quand « Dieu sera tout en tous », que la communion de saints sera parfaite.

Robert Brunet, S. J.

LE QUIÉTISME DE MALAVAL

« Ces malheureuses disputes du quiétisme n'auraient laissé aucune trace dans la mémoire des hommes sans les noms des deux illustres prélats qui se combattirent ». Ce jugement de Voltaire peut s'étendre à la notoriété de l'abbé Malaval. Ce nom serait sans doute resté inconnu du grand public, s'il ne figurait dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, l'un des chefs-d'œuvre de la prose française nés de la dispute du pur amour. Mais cette renommée durable a sa rançon : une épithète désigne celui qui porte ce nom comme le fauteur d'une dangereuse hérésie.

Malaval quiétiste, tel est le cliché-invariablement reproduit par les historiens, qui ont eu l'occasion de parler du saint aveugle de Marseille.

Le cliché ne se trouve pas dans la célèbre Instruction. Il a été fondu bien des années après qu'elle eût paru. Si nos recherches sont exactes, il est mis en circulation en 1722 par la *Bibliothèque Janséniste* : « Le sieur Malaval, laïque aveugle, est né à Marseille, s'étant dès sa jeunesse adonné à la contemplation, se laisse éblouir par les ombres d'une spiritualité raffinée que la *Guide Spirituelle* de Molinos semblait annoncer. Il recueillit les sentiments de cet hérétique et les publie en France avec quelques adoucissements ».

Cette information sommaire, désormais, va faire autorité. On la retrouve dans le *Dictionnaire* de Moreri, sous la signature de Gouget : « Malaval recueillit les sentiments de cet hérétique espagnol (Molinos) et les publia en France avec quelques adoucissements. « Dans la *Biographie universelle* (1849), Feller n'y regarde pas de plus près : « Il (Malaval), s'attache surtout aux auteurs mystiques et ne sût pas distinguer ceux qui méritaient sa confiance. La perte de la vue lui facilitait le recueillement qu'exigent les écrivains emplis des idées du quiétisme de Molinos. Il les publie en France avec quelques adoucissements ».

Plus près de nous, mais sans autre souci de la vérité, l'abbé Fernand Mourret s'en rapporte à Moreri : « Prêtre très pieux et très instruit, il (Malaval), se laisse séduire par les idées de Molinos, qu'il répandit en France en les adoucissant » (1).

(1) *Histoire de l'Eglise*, t. VI (1912), p. 402. Où M. Mourret a-t-il lu que Mme Guyon fut consolée à Marseille par Malaval ?

Il n'est pas jusqu'à Mgr Amann, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* qui ne cède, bien qu'avec un peu plus de circonspection, à l'engouement de ses prédécesseurs : « Lors du renouveau de la querelle quiétiste suscitée par l'intervention (?) de Mme Guyon, le nom de Malaval fut souvent (?) prononcé. Sa doctrine s'apparentait à celle du fameux mystique. Bossuet vit qu'il serait obligé de le condamner pour... plusieurs excès et, entre autres, parce qu'il éloigne de Jésus-Christ et de sa sainte humanité... Dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, l'évêque de Meaux juge avec une sévérité voisine de l'injustice les doctrines de Malaval, ce « laïque sans théologie... » (2).

Ces affirmations qui s'efforcent sans doute d'être nuancées sont-elles le dernier mot de l'histoire sur l'orthodoxie de Malaval ? Le cas de ce personnage d'arrière plan, n'est-il pas typique de la désinvolture avec laquelle les encyclopédies et les ouvrages généraux traitent des comparses qu'ils honorent d'une notice ou d'une allusion ?

Lorsqu'on remonte de référence en référence à la source première de l'information, on voit ce qui s'est passé. Quelques lignes dans l'annexe de la *Bibliothèque Janséniste* sont responsables d'une opinion indiscutée. Elles ont été demandées par le collectionneur d'hérésies à l'un de ses subalternes. Celui-ci ne sait pas grand chose de Malaval. Il se souvient pourtant qu'il a lu ce nom venu sous la plume de Bossuet. Il feuillette les *Etats d'oraison*. L'évêque de Meaux y dénonce le quiétisme de Malaval. Ce nom suit de près celui de Molinos. Il n'en faut pas davantage. Le plumitif en conclut que Malaval, ce simple « laïque sans théologie » s'est fait le disciple de l'Espagnol ; qu'il a été ébloui comme lui, par les ombres d'une perfection chimérique. Il ne se soucie pas un instant de vérifier le bien-fondé des termes deux fois inexacts, employés par Bossuet : « laïque sans théologie ». C'en est fait de la réputation d'un malheureux dont l'histoire posthume est livrée aux ciseaux des rédacteurs d'encyclopédies. Ceux-ci s'en tiennent à leur source. Seule varie leur manière d'en démarquer les formules. Encore simple laïque dans le *Colomia*, Malaval est qualifié de « prêtre » par l'abbé Mourret. Feller l'admettait seulement à la cléricature. Mgr Amann, citant Bossuet, le ramène au laïcat. Sur la foi de la *Bibliothèque Janséniste*, un point fait l'accord substantiel des divers rédacteurs : Malaval est disciple de Molinos. Il a fallu attendre le second

(2) D.T.C., t. 9, c. 1763.

(3) Mgr Amann cite la bévue de Bossuet (*Etats d'oraison*, Livre I, chap. I), mais il avait signalé plus haut que Malaval était tonsuré. Bien qu'il porte un jugement sévère sur le parti pris de Bossuet, il ne discute pas le reproche que celui-ci fait à Malaval. Plus précis dans son exposé, M. P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 167 sq., cite abondamment la *Pratique*. Il est regrettable qu'il s'en soit tenu au texte du petit livre sans chercher à l'expliquer par ce que nous pouvons savoir de la psychologie religieuse de l'auteur. C'est cette lacune que nous voudrions combler ici. Nous reviendrons ailleurs sur les critiques de fond adressées à Malaval par l'historien de la spiritualité.

quart du XXe siècle et l'article de Mgr Amann pour que cette calomnie séculaire soit éliminée. Une simple comparaison suffisait pour faire apparaître que la *Pratique* de Malaval parue en 1664 ne pouvait dépendre de la *Guide* de Molinos datée de 1675. Mais pourquoi ce même historien qui reproche à Bossuet une « sévérité voisine de l'injustice » à l'égard du petit livre, prend-il à son compte l'opinion d'après laquelle Bossuet se serait décidé à le combattre, parce que le petit livre éloigne de Jésus-Christ et de sa sainte Humanité ? L'évêque de Meaux n'avait-il donc pas des motifs de critiquer Malaval, avant d'avoir découvert dans la *Pratique* une exclusion qui ne s'y trouve pas ?

Relevons encore chez Feller l'ineptie avec laquelle certains historiens démarquent leurs devanciers. Selon lui, c'est la cécité qui fut cause des égarements de Malaval : Comment cet infirme aurait-il pu lire les livres qui l'auraient préservé des erreurs du quiétisme ? Les lectures de Malaval se seraient donc limitées aux seuls livres quiétistes ! Qu'en eûssent pensé ceux qui savaient que sa capacité de lecture tenait du prodige, qu'elle faisait penser à celle d'un Petau ou d'un Thomassin et que son érudition immense reste un pur mystère ?

Mais veut-on mieux encore, en fait de fantaisie historique ? Qu'on lise le raccourci d'un contemporain de Quinet et de Michelet : « Malaval nourri des coupables extravagances des Escobar, des de Lugo, des Suarez..., suivit les doctrines mystiques et dangereuses de l'espagnol Molinos... Il ne fallait rien moins que les foudres de Pascal (!) et de Bossuet pour les écraser de tout le poids de la dialectique, de l'éloquence et de l'indignation » (4).

Nous voici renseignés sur l'origine du cliché qui fait de Malaval un quiétiste. Si les sentences elles-mêmes du Saint-Office qui mettent un ouvrage à l'Index ne sont pas infaillibles, il sera bien permis de faire appel d'un jugement de l'opinion publique à la vérité de l'histoire basée sur une documentation objective, éclairée par l'étude des écrits originaux et par l'appréciation des juges les mieux qualifiés.

Nous replacerons donc le « cas Malaval » dans le contexte de son histoire. Nous rappellerons tout d'abord les réactions que suscita, lorsqu'il parut, le petit livre de la *Pratique facile*. Puis, nous évoquerons la physionomie du pieux aveugle dans le cadre de sa ville natale. Enfin, nous nous efforcerons de reconstituer sa doctrine à partir des écrits qu'il a laissés, en dehors de cet ouvrage censuré. Nous aurons ainsi réuni les éléments nécessaires pour porter plus tard, s'il y a lieu, un jugement critique objectif sur la condamnation de Malaval par Bossuet.

(4) Gaston de Flotte, *Essai sur l'état de la littérature à Marseille du XVIIe siècle jusqu'à nos jours.*

I. — *Un livre bien accueilli.*

Le petit livre intitulé : *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation. En forme de Dialogue*, parut à Paris, chez Florentin Lambert, en 1664. L'accueil que lui firent les âmes d'oraison fut chaleureux et rempli de gratitude. La première édition ne comportait qu'un seul dialogue. Elle se répandit sans tarder. Des impressions de contrebande, à l'insu de l'auteur, se multiplièrent. Il y en eut à Lyon, à Grenoble. Malaval en fit lui-même une seconde édition augmentée d'un dialogue. Elle parut en 1670. La nouvelle préface exprimait les sentiments de l'auteur : « J'ai eu la consolation de voir qu'elle (la *Pratique*) a été goûtée par la portion du siècle et du cloître la plus spirituelle et la plus dégagée qui en a eu connaissance » (5).

Une telle satisfaction n'était pas sans fondement. Malaval était en droit de se réclamer de l'approbation des spirituels de son temps. Le P. Guilloré, l'un des Jésuites les plus avertis du XVIIe siècle, nous en est témoin :

« Je vous renvoie au livre intitulé : *Pratique pour élever l'âme à la contemplation* dont on peut dire que l'auteur a reçu de Dieu, pour ces sortes de matières, des lumières encore plus grandes que ne le sont les ténèbres de ses yeux, où, après l'approbation que lui ont donnée les plus intelligents dans la vie intérieure, j'ose avancer que, selon mon sens, on ne peut rien voir de mieux expliqué dans un sujet si infini, et rien de plus facile pour donner entrée dans un exercice qui semblait inaccessible sinon au grandes âmes ; jevous en conseille particulièrement la lecture » (6).

Eloge à retenir. Il émane d'un thélogien qui connaissait mieux que personne la littérature spirituelle de son temps, et dont la sévérité perspicace dénonçait impitoyablement les illusions de l'amour-propre qui se glissent dans l'oraison. L'appréciation de Guilloré reflète l'appréciation de tous les contemporains capables de juger en ces matières. Personne ne soupçonnait alors le péril que pouvait faire courir le petit livre.

Voici, en effet, que la manière de voir de Guilloré est confirmée par une autorité plus haut placée encore. Le cardinal Bona, général des Feuillants, fut charmé par la lecture de la *Pratique* qui venait d'être traduite en italien. Son admiration fut telle qu'il voulut entrer en relation avec l'auteur : « Plût à Dieu que je fusse digne de votre amitié ! ». C'est grâce à son intervention que Malaval obtint du Pape la faveur d'être admis à recevoir la tonsure, faveur dont on ne connaissait alors que deux ou trois exemples.

Nous allons revenir sur l'accueil que reçut en Italie le petit livre de Malaval. Remarquons auparavant, qu'en France ni l'évêque de Meaux,

(5) Préface de la IIe Partie, non paginée (f. 5).
(6) GUILLORÉ, *Progrès de la vie spirituelle*, 1, 111, *Œuvres*, Paris, 1684, p. 630.

ni aucun de ses collègues dans l'épiscopat ne s'est ému du tort que pouvait faire sa lecture. Et pendant trente ans, sans entraves ni obstacles, le petit livre était lu et relu par les personnes d'oraison, même dans des communautés religieuses, dont Bossuet suivait avec sollicitude l'état spirituel (7).

C'est l'époque où en Italie, les esprits s'échauffaient autour du problème de la contemplation. La production littéraire sur ce sujet est considérable. Elle est dominée par un double courant d'opinion. Certains auteurs poussaient les âmes éprises de perfection vers la contemplation. D'autres n'approuvaient pas cette direction. Ils estimaient dangereux de donner des conseils destinés à l'état contemplatif, à des âmes qui n'avaient pas franchi le stade de l'oraison ordinaire.

On trouvait la première tendance dans l'ouvrage du Vénérable Jean Falconi, traduit de l'espagnol : *Alphabet pour apprendre à lire dans le Christ*, ainsi que dans divers écrits de Petrucci, évêque de Jesi, en particulier dans son ouvrage sur *La Contemplation active.* On la trouvait aussi, cela va sans dire, dans *La Guide spirituelle* du Docteur Molinos. Mais nulle part peut-être elle ne s'affirmait avec plus de clarté et de chaleur, que dans les traductions de la *Pratique* qui se multipliaient.

Cette tendance favorable à la contemplation eut ses opposants. Il n'y en eût pas de plus décidés que les deux Jésuites Ségneri et Bell'huomo. Le premier, dans son livre : *I setti Principii*, traduit en français en 1687, sous le titre : *Le Quiétiste ou les illusions de la nouvelle oraison de quiétude*, Ségneri s'en prenait à Malaval. Pourquoi à Malaval ? Pourquoi pas plutôt aux livres édités d'abord en Italie, comme *La Guide* de Molinos ou le *Della Contemplazione* de Petrucci ? Ségneri lui-même en donne le motif. Il a suivi, dit-il, l'exemple de Cassien : « Je ne combats que les décisions d'un seul, parce qu'il a l'avantage d'exceller dans la connaissance des Ecritures et dans l'art de discourir ». « J'ai reconnu, ajoute Ségneri, que le directeur avait un génie heureux, de la pénétration d'esprit et un art admirable pour persuader » (8).

Cette dénonciation de Ségneri n'avait pas manqué d'émouvoir quelque peu Malaval. Mais comment n'aurait-il pas été rassuré lorsque la *Concordia* du même Ségneri fut mise à l'Index en compagnie du *Pregio* de Bell' huomo ?

Malaval avait tort s'il pensait que cette double condamnation écartait définitivement de dessus sa tête l'orage qui menaçait. Qu'une opinion soit censurée à Rome, ne signifie pas que l'opinion contraire y soit accréditée totalement. Le rôle des Congrégations romaines n'est pas de dirimer des controverses. Elles interviennent quand il y a lieu

(7) Bossuet lui-même n'avait-il pas écrit : « J'estime Malaval, mais non pas assez pour en faire une autorité ». (*Correspondance*, éd., Urbain et Lévesque, t. VI, p. 69).

(8) Segneri, *Della Contemplazione*, dernière page.

de mettre en garde contre les dangers éventuels de certaines tendances. Le cas d'un opuscule de Molinos est ici instructif. Il s'agit de son *Breve Tratado* dans lequel le Docteur espagnol expose la légitimité et les avantages de la communion quotidienne. Sa thèse souleva l'opposition. Elle fut portée devant la Congrégation du Concile. La majorité des consulteurs lui étaient défavorables. Cependant, le décret conclut en sa faveur. Les adversaires n'en furent pas réduits au silence pour autant. Des théologiens, de moins en moins nombreux il est vrai, continuèrent à soutenir l'opinion contraire, jusqu'à ce que le *motu proprio* de saint Pie X lui donna le coup de grâce.

Ainsi donc, Ségneri condamné, les adversaires de Malaval ne déposaient pas les armes. Un rien pouvait exciter de nouveau la tempête De fait le vent ne tarda guère à tourner. Un événement fortuit en fut l'occasion. On apprit un jour que le Docteur Michel Molinos venait d'être arrêté à Rome...

En France, l'arrestation de Molinos produisit un effet de surprise On suivit avec curiosité son procès qui dura deux ans. On le suivit dans la mesure où le secret du Saint-Office permettait d'en saisir quelque chose. Rien, en tout cas, ne détourna l'attention du public sur les livres mystiques qui nourrissaient la piété des âmes intérieures. On ne voit aucun évêque, pas plus Bossuet que les autres, se soucier de découvrir quelque relation entre l'inculpation de Molinos et le petit livre de Malaval. Celui-ci ne perd rien de l'estime des autorités ecclésiastiques et du crédit qu'il trouve auprès des auteurs spirituels. Les remous de la controverse qui continuait autour de la contemplation n'inquiètérent ni Bossuet, ni les autres prélats français. Ce qui devait attirer l'attention de M. de Meaux sur le quiétisme est un fait étranger aux discussions doctrinales. L'incident de soi était minime. Méritait-il de retenir l'intérêt du public ? Un peu d'effervescence dans un pensionnat de jeunes filles ! Quelques tiraillements entre deux personnalités féminines ! L'une des deux, il est vrai, était la femme du Roi. L'autre, de rang bien inférieur, s'appelait Mme Guyon.

Nous ne répèterons pas cette histoire cent fois racontée ; les consultations de Mme de Maintenon, les réunions d'Issy et les « articles » qui les résument ; les discussions qui s'en suivirent : l'Instruction de Bossuet sur les *Etats d'oraison* répondant aux *Maximes des saints* où l'archevêque de Cambrai présentait ses positions.

Qu'avait à voir le petit livre de Malaval avec ce grand bruit de bataille ? Il n'était pour rien dans les incidents de Saint-Cyr. Son nom n'avait même pas été prononcé à Issy. Il était resté totalement à l'écart des discussions qui s'étaient déjà prolongées durant deux ans, lorsqu'il est soudain mis en cause dans les *Etats*, Pourquoi M. de Meaux l'assigne-t-il à son tribunal ?

Je vais hasarder une hypothèse. J'imagine les choses ainsi.

Bossuet avait conçu le dessein — faut-il penser qu'il en avait reçu la mission ? — de convaincre le roi et, par delà le roi, le public devant qui il portait l'affaire, du mal que causait en France le quiétisme. Le *Moyen court* de MmeG uyon était peu connu. Il commençait à peine à se répandre. Un mot du roi suffirait à arrêter l'épidémie. Il fallait provoquer son intervention, en dévoilant l'importance du fléau. Le petit livre de Malaval avait eu en France du succès. Les personnes de dévotion le lisaient depuis plus de trente ans. En Italie, il avait essuyé le feu des disputes. N'avait-il pas à sa manière encouragé Molinos et ses partisans ? Au reste, ce petit livre était d'autant plus dangereux qu'il s'inspirait d'une piété communicative, capable de s'insinuer profondément dans les cœurs.

Bref, le petit livre de Malaval inquiétait l'évêque de Meaux. Averti de ces dispositions fâcheuses, l'auteur s'était empressé d'éclairer le prélat. Il lui avait ouvert le fond de sa pensée. Il avait expliqué les passages obscurs de son ouvrage.

Bossuet ne jugea pas utile de s'informer davantage. Il ne prit pas conseil de l'Ordinaire dont dépendait Malaval. Il ne chercha pas davantage à connaître les autres écrits de l'auteur incriminé, les *Poésies Spirituelles* qui sont une transposition en vers des idées de Malaval sur la contemplation. La *Lettre à M. de Foresta*, dont l'orthodoxie avait pour garant l'autorité du prévôt qui administrait le diocèse de Marseille, avait été publiée en 1695. Bossuet avait tout le temps de la lire avant la publication de ses *Etats*. Il n'en tient aucun compte. Il paraît surtout pressé de condamner.

Une chose est certaine : les flèches de Bossuet n'ont pas réussi à diminuer l'estime que tout le monde avait à Marseille pour celui qu'elles visaient. Toute l'attention se concentre sur les coups portés à l'archevêque de Cambrai et sur les ripostes de celui-ci. Les allusions au petit livre restent inaperçues, le nom de son auteur demeure pour beaucoup inconnu. Les âmes intérieures, même averties des censures de l'évêque de Meaux, ne lui retirèrent rien de leur confiance. En eûssent-elles été soucieuses, la *Lettre à M. de Foresta* les eût rassurées. Sa justification, une fois présentée, Malaval continue paisiblement à répandre le goût de la contemplation. Il s'efforce de rendre ses idées plus accessibles et ses conseils plus pénétrants. Une nouvelle édition de ses *Poésies* amplement augmentées paraîtra en 1714. A cette date, les éclats des discussions étaient depuis longtemps évanouis. Qu'en restait-il dans les esprits ? Quelles traces les attaques de Bossuet contre Malaval laissaient-elles dans l'opinion des contemporains ? Il n'est pour s'en rendre compte que de relire la notice que consacrait à Malaval au lendemain de sa mort le *Mercure* « Revue de la Cour et de la Ville », c'est un panégyrique ému qui met à l'honneur la science universelle du défunt, son autorité incontestée dans le domaine de la théologie et de la spiritualité, sa piété personnelle et ses vertus.

Mais un témoignage plus précieux encore émane du célèbre P. Tour-

nemire, directeur du *Journal de Trévoux*, religieux éminent par sa science comme par ses dons d'écrivain, le meilleur peut-être des apologistes de l'Eglise en France, durant la première moitié du XVIIIe siècle. Il écrivait, en 1723 à M. de la Roque, directeur du *Mercure* : « M. Malaval était savant, il écrivait bien... son apologie surtout serait intéressante ». En novembre 1729, le P. écrivait encore : « Je me faisais un plaisir de rassembler les lettres de M. Malaval ». Bientôt après, les lignes suivantes accompagnaient l'envoi du receuil des lettres : « Les vérités de la religion y sont exposées éloquemment et sous un jour nouveau ; si vous en avez plusieurs de la même façon, le public les recevra avec plaisir ». Et M. de la Roque de dire à son tour, après avoir rappelé les misérables querelles du passé : « Aujourd'hui, M. Malaval n'a plus besoin d'apologie ».

Ainsi s'exprimaient deux directeurs de périodiques importants, contemporains de notre Marseillais. Pourquoi de tels jugements ont-ils si peu influencé l'opinion de nos historiens du XIXe et du XXe siècles ? (9)

II. — *Malaval et la vie religieuse à Marseille.*

On a de la peine à réaliser que le quiétisme eût pu naître à Marseille. On penserait plutôt à quelque ville sommeillant dans les brumes qui favorisent le repliement sur soi et stimulent la rêverie.

La vieille ville phocéenne reflète le ciel pur d'où le mistral chasse les nuages et sur l'azur duquel se détachent les arêtes vives des collines.

Les échanges incessants des marchandises entre les quais et les rues montantes, l'activité des hommes d'affaires en relations avec le monde méditerranéen, le travail des calfats, des ouvriers du port, des négociants, le caractère expansif de la population, tout à Marseille abhorre le repos factice, la rêverie paresseuse les sublimités hypocrites du quiétisme.

Le cadre familial des Malaval respirait cette atmosphère. La souche était originaire du Languedoc, mais elle s'était acclimatée parfaitement dans la ville : Jehan Malaval, armateur, fut élu troisième consul, avant de faire partie des trois cents notables parmi lesquels était choisi le conseil de ville. En 1660, lors de la reddition de Marseille, il fut l'un des édiles désignés par Louis XIV. Ajoutons, pour situer le père de notre héros, qu'il faisait partie de la Compagnie du Saint-Sacrement : il était donc, un chrétien pieux et zélé (10).

(9) Il serait injuste d'englober dans cette critique générale une notice comme celle de la *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, t. 26 (1820), p. 333 qui s'est limitée à des dates et à des faits objectifs.

(10) Le diaire de la confrérie nous apprend que les réunions mensuelles se tenaient parfois « dans le jardin de M. le consul Malaval ». On sait que pour mieux en protéger le secret, le lieu de ces réunions n'était jamais fixe. Sur la liste des confrères, nulle mention de François Malaval. On peut penser que la présence constante d'un secrétaire à ses côtés ne lui a pas permis d'être agréé par cette confrérie secrète. Voir dans le *Dictionnaire de Spiritualité ce qui* est dit de l'AA.

François, son second fils, naquit en 1627. Enfant de belle venue, il avait neuf mois, lorsqu'un accident le rendit aveugle. Ses parents pouvaient-ils soupçonner que le génie de leur pauvre enfant lui mériterait une place parmi les prodiges que compte l'histoire des aveugles ? Par son érudition, il ne sera pas indigne de figurer aux côtés du mathématicien Sanderson, de Milton et de Didyme, l'aveugle auquel ses contemporains aimeront à le comparer. L'abbé Dassy, qui devait fonder l'Institut des jeunes aveugles, pense qu'on imagina pour lui un alphabet.

François donnait les signes d'une intelligence précoce. Ses parents lui firent suivre les classes du collège des Oratoriens. Par la suite, Malaval se fit une sténographie personnelle. De ces moyens pratiques, son intelligence, secondée par une mémoire prodigieuse, allait tirer parti. Les études classiques achevées, il se mit à la théologie et suivit les cours des Dominicains. Il en sortit docteur en théologie.

Mais la science des écoles ne suffit pas à satisfaire son besoin d'apprendre. Il entre en relations avec les savants de son temps. En 1650 — il a vingt-trois ans — il se fait conduire à Toulon auprès de Gassendi. Il veut éclaircir certaines difficultés qu'il a rencontrées en lisant les *Exercitationes paradoxiae adversus Aristotelem.* Si l'on en croit le P. Giraud, un ami de Malaval, le savant aurait convenu des faiblesses de cet ouvrage de jeunesse. Mais le but de sa visite n'est pas seulement de discuter philosophie. Il cherche surtout à perfectionner ses connaissances scientifiques. Dans une des rares lettres que nous possédons de lui, on le voit s'informer au sujet du vent Ponthias (11). Lorsque l'Académie de Marseille se fonde, il prend place dans la Section des Sciences naturelles.

Une tournure d'esprit curieuse de tout, ouverte sur tout prédisposerait-elle au quiétisme ?

L'attrait dominant de cette intelligence le portait surtout vers les sciences sacrées. Le titre de docteur avait introduit François Malaval dans l'aréopage des théologiens dont Marseille n'était pas dépourvue. Les discussions et les examens publics lui offraient des occasions d'intervenir. Les Dominicains, les Trinitaires et les Jésuites l'invitaient aux soutenances de thèses et ses critiques ou ses suggestions faisaient autorité. Sa réputation débordait largement les limites de sa ville natale. Des régions lointaines on recourait à ses lumières. A Orléans, le savant et ardent cartésien qu'était dom Desgobets appliquait à l'Eucharistie les principes du philosophe. Deux théologiens furent appelés à donner leur avis sur la thèse ainsi rénovée. L'un était le Père Fabri et l'autre Malaval. Nous connaissons la réponse de ce dernier :

(11) Le vent « pontiel » ou « pontios » est un vent périodique qui souffle du nord au sud à des heures irrégulières dans la vallée de Nyons (Mistral en parle dans le *Trésor du félibrige*).

« J'ai défendu contre une nouvelle philosophie qui tenait que l'âme de Jésus-Christ s'unissait immédiatement à l'hostie et que l'identité de cette âme suffisait pour affirmer que l'hostie, à laquelle elle était unie, était le corps du Sauveur, cependant qu'il est de foi que le corps de Jésus-Christ qui est dans l'hostie est le même corps qui est né de la Vierge et qui a été immolé sur la croix » (12).

A cette époque, cependant, Malaval est loin de se fermer aux principes de la philosophie nouvelle. Il s'efforce plutôt de la concilier avec les données de la « philosophia perennis ». Témoin ces lignes qui tentent de rapprocher du doute cartésien l'attitude de l'âme qui entre dans l'état contemplatif :

Il s'est vu de nos jours un grand philosophe qui a cru que pour conquérir la véritable philosophie et pour la rétablir dans sa pureté, il fallait que l'esprit humain fit un effort pour se dégager de toutes ses connaissances passées et qu'il oublie tout ce qu'il avait appris ; qu'alors, se conduisant par des principes qu'il pose, toutes les connaissances deviendraient plus pures et plus parfaites, que la vérité paraîtrait dans son vrai jour et que la science serait nouvelle (13).

L'intérêt que Malaval porte à la philosophie de Descartes est un signe des temps, où plus d'un professeur de théologie s'efforce d'introduire le philosophe dans son enseignement (14).

Un témoignage précis de la réputation de Malaval hors de Marseille nous est fourni par une démarche faite auprès de lui pour qu'il acceptât de venir à Paris occuper une chaire au Séminaire des Missions Etrangères. M. Piquet, avait été chargé par Mgr Pallu, premier supérieur du Séminaire, de pourvoir au recrutement du corps professoral. Il avait connu Malaval à Marseille, avant son premier embarquement pour l'Orient. Il avait été ensuite consul à Alep et y avait défendu avec succès les intérêts de la France et des chrétiens. A son retour, il reçut les saints ordres et fut nommé évêque de Césaropole. Rendant compte à Pallu de sa mission, il lui écrivait que Malaval avait accueilli sa proposition « avec une espèce de confusion et d'humiliation ». Finalement le pieux aveugle refusa de s'expatrier surtout en raison de son

(12) *Lettre à M. de Foresta.* Cf. E. Griselle, Descartes et Malaval, dans *Etudes*, 96, 1903, p. 413.

(13) *Pratique facile*, Paris, 1673, p. 333-334.

(14) Au Chapitre Général des Trinitaires, tenu à Tarascon en 1707 le P. Giraud prend à parti le P. de Michy qui, dans une lettre « oubliant son évangile, déchire la réputation de ses frères..., instruit un procès contre tous les professeurs qui voudraient secouer le péripatétisme ». Le P. Giraud est l'ami de Malaval qui nous a conservé quelques lettres de celui-ci dont nous citerons plusieurs passages. Ce trinitaire était un cartésien convaincu, comme l'atteste une lettre du médecin de Lambesc. Vers la même époque (août 1705) la Congrégation Provinciale des Jésuites de Lyon, discute de même sur l'attitude à prendre vis-à-vis de la philosophie nouvelle. Certain Père, et non des moins graves, réclamait qu'on laissât la liberté de pensée sur les points qui n'étaient pas de foi. Mais l'ensemble de la Congrégation se montra très hostile aux thèses de Descartes (communiqué par le R.P. Georges Guitton).

infirmité et de son âge (15). Les relations amicales n'en continuèrent pas moins avec l'évêque missionnaire et les lettres reçues de celui-ci incitèrent Malaval à composer une biographie de son ami. Les éléments de cette notice ont été intégrés par Antelmi dans sa *Vie de Mgr Piquet.*

Un autre ami de notre Marseillais fut le grand Puget, auquel il consacra quelques pages nécrologiques qui ont servi au P. Bougerel dans ses *Mémoires sur plusieurs hommes illustres de la Provence.*

Parmi les mémoires et articles rédigés par Malaval et dont plusieurs circulaient sous le manteau, il faut signaler une *Vie de saint Philippe Benizzi* que les Servites lui avaient demandée : « L'humilité, écrit-il dans la Préface, étant une vertu qui caractérise l'Ordre des Servites, on a pensé que sa Vie écrite par un homme de peu de mérites conviendrait mieux ».

Malaval désirait la publication de ses opuscules. Son ami, M. de la Roque. s'employa à les réunir. Mais la peste survint. Le directeur du *Mercure* comptait sur l'aide de M. Rigord. Celui-ci était alors représentant de l'intendant général de Provence. La lutte contre le fléau l'absorba tout entier. Quant aux opuscules de Malaval, ils ont disparu.

Perte plus regrettable encore : la correspondance qu'il conservait avec soin est introuvable. L'aveugle gardait la minute des lettres qu'il dictait à son secrétaire. Il faisait classer celles qu'il recevait. Nous connaissons les noms de quelques-uns de ses correspondants : les cardinaux Bona, d'Estrées, Cibo, de Forbin-Janson ; les évêques de Nîmes, Vaison, Sisteron, Cavaillon, Gap, Comminges ; Christine de Suède, le garde des Sceaux d'Argenson, l'intendant des galères Bégou ; Malaval correspondait aussi avec quelques protestants. C'est assez dire l'intérêt qu'aurait pour nous aujourd'hui cette collection épistolaire où toute la physionomie du temps devait se refléter : les tendances des divers milieux intellectuels, la discussion des idées à l'ordre du jour, les réactions aux événements politiques et littéraires. L'érudition du saint aveugle nous révèlerait ses qualités : son ampleur, ses facultés d'adaptation. MM. Urbain et Lévesque ont dit qu'il était « un des hommes les plus intéressants du XVIIe siècle » (16). Nous saisirions mieux la portée de ce jugement, en feuilletant la liasse malheureusement perdue. Y trouverions-nous trace de ce qu'on appelle l'hérésie quiétiste ?

Un docteur quiétiste se serait abstenu, à coup sûr, de se mêler aux manifestations de la piété populaire. Il aurait plutôt réagi d'une manière ou d'une autre contre les engouements d'une dévotion expansive dont les églises de Marseille étaient le théâtre ordinaire ; François Malaval ne songeait guère à monter dans sa tour d'ivoire, quand les chanoines de Saint-Martin, sa paroisse, ont recours à lui pour dresser les statuts d'une Confrérie de l'Immaculée Conception qu'ils ont

(15) *Archives des Missions étrangères*, vol. 352. Lettre du 13 juillet 1679, communiquée par M. l'Abbé Roure.

(16) Dans Bossuet, *Correspondance*, t. VI, 1912, p. 63, n. 1.

décidé d'ériger. Il compose pour la confrérie des formules de prières. Il rédige pour les Bernardines une série de méditations sur la Vie de Jésus-Christ, une autre série sur saint François d'Assise pour l'octave de sa fête. Il désigne les emblêmes qui doivent décorer la chapelle des Grandes-Maries à l'occasion de la canonisation de saint François de Sales. On le consulte pour savoir s'il ne conviendrait pas de retirer d'une chapelle les ouvrages en bosse, afin de ne pas choquer les nouveaux convertis : sa réponse est négative. L'affluence diminuait aux processions durant l'octave du Saint-Sacrement. Les porteurs de flambeaux se faisaient rares. M. de Foresta demande à Malaval d'intervenir. Celui-ci écrit un discours qui ranime la ferveur. On l'imprime à Marseille. Puis l'évêque du Comminge le fait réimprimer pour son diocèse. Lors de la réforme du bréviaire de Marseille, Mgr de Puget, charge Malaval d'en corriger les leçons ; le saint aveugle y ajoute plusieurs hymnes. Le mandement de l'évêque invitant les fidèles à réparer pour le sacrilège commis à l'Observance, a été rédigé par Malaval.

Reprochera-t-on à l'auteur de la *Pratique* de mépriser les pratiques du culte ? Le convaincra-t-on d'avoir poussé indistinctement à la contemplation une foule d'âmes pieuses qui n'y sont pas appelées ?

Pour qu'il n'ait pas compris qu'une profonde harmonie rapproche dans la religion du Verbe Incarné le culte extérieur et la vie contemplative, il faudrait qu'il eût vécu complètement en marge de la vie religieuse de Marseille. Noublions pas qu'à cette époque, précisément, la dévotion envers le Saint-Sacrement y occupait une place prédominante. Les calendriers populaires signalaient pour chaque jour les églises où l'Hostie était exposée. L'organisation des équipes d'adorateurs jouait un grand rôle dans la vie paroissiale. L'apparition du Christ souffrant dans un ostensoir de la ville et le message de la sœur Rémusat pour Mgr de Belzunce avaient produit une émotion profonde.

Avant de prêter l'oreille aux échos malveillants qui jetaient la suspicion sur l'orthodoxie de Malaval, il faudrait se demander quelle en était l'origine. Ils venaient des Jansénistes. La secte avait à Marseille des adhérents actifs et elle ne manquait pas de sympathisants. Libelles et pamphlets circulaient librement. Mgr. de Vintimille, futur archevêque d'Aix, puis de Paris, n'avait pas mis longtemps à s'apercevoir du danger que l'activité des sectaires faisait courir à la foi et au bon esprit de la population. Il obtint du roi la création de trois chaires de théologie qui devaient être confiées aux Jésuites. Mais il lui en coûta beaucoup de peine pour faire délivrer les Lettres Patentes et en presser l'exécution.

Les sentiments de Malaval étaient connus. Il ne craignait pas de les exprimer vivement : « J'ai eu récemment, écrivait-il, une conversation particulière avec un chanoine de Saint-Martin, du nombre des appelants de la fameuse Bulle *Unigenitus*. Plein d'estime pour une faveur pontificale (concession d'un autel privilégié) j'abondai dans mon

récit. Ce chanoine ne voulut pas m'entendre et me renvoya brusquement aux moines. Et moi, lui dis-je, je les aimerai toujours, ces moines, comme meilleurs catholiques que ne le sont ceux de votre secte ».

Lorsque la sœur Benoîte, chassée du Laus par l'invasion du duc de Savoie, vint se réfugier à Marseille, Mgr de Foresta l'accueillit avec des marques singulières de faveur. Il lui ouvrit l'entrée des communautés cloîtrées. Son passage était partout une sorte de mission mystique. Malaval, un habitué du Laus, était à son service et l'accompagnait dans ses visites. Les Jansénistes essayèrent de continuer les persécutions qu'avaient fait subir à la voyante leurs amis d'Embrun. Ce fut un concert de blâmes et de persiflages : « Je ne fus pas épargné dans ce bureau », écrit Malaval (17). Quoi de surprenant si la première édition de la *Pratique*, dès qu'elle parut et malgré l'anonymat de l'auteur, ait soulevé les critiques. Malaval y a répondu dans l'édition de 1679. Cette édition ne révélait l'auteur que par les deux initiales F.M. figurant à la fin du volume, dans l'*Approbation des docteurs*. Le succès de la traduction italienne, quand il fut connu à Paris, envenima la réaction. Le tumulte s'apaisa avec la mise à l'Index du livre de Ségneri. Mais avec l'arrestation de Molinos, « les adversaires, écrit Malaval, se déchaînèrent contre moi : ils tâchèrent de donner des impressions à la Cour. Mgr de Marseille (Vintimille) se trouvait alors à Paris. On s'informa auprès de lui de quelle manière je vivais. Il répondit avec autant de justice que de bonté que dans toutes les années qu'il avait passées à Marseille, il n'avait vu et n'avait ouï que du bien de moi ». Malaval rentrait justement du Laus. De Marseille il écrivait : « Bien que quelques faux frères tâchassent d'envenimer les autres... j'eus la consolation d'éprouver que je n'y étais pas haï et que dans les lieux publics, on relançait ceux qui entreprenaient de parler à mon préjudice ».

A Paris, l'opposition s'acharna de plus belle, lorsqu'on apprît que la *Pratique* avait été mise à l'Index. C'était en 1688. Elle s'exprimait dans les *Breves Disputationes in doctrinam Michaelis de Molinos et aliorum quietistarum*. La mention : « Coloniae » au bas du titre ne doit pas nous tromper. Le pamphlet a été imprimé à Paris. L'auteur prétend reproduire des informations que des gens de Marseille lui avaient envoyées. « Ces gens de Marseille, remarque Malaval, se réduisent à un seul. Il était encore enfant quand Mme sa Mère reçut une lettre de M. Desmarets qui lui proposait l'établissement d'une maison de filles ».

Malaval s'était aussitôt soumis à la décision du Saint-Office « Il ne *reconnaissait plus son livre*, il détestait le mauvais usage que *l'on pouvait en avoir fait* ».

Cependant, il désirait se justifier. « Il devait, disait-il, cette justifi-

(17) Félix Vernet, *La Vénérable Benoîte Rencurel, fondatrice du Laus*, 1647-1718, Paris, 1931, pp. 130-140, qui cite longuement la lettre de Mgr de Foresta concernant la voyante.

« cation à sa Patrie, qui l'avait toujours honoré de sa bienveillance, si « l'on excepte « un petit nombre de particuliers » qui balancent l'hon- « neur que je reçois ». « Telle est l'origine de la *Lettre à M. de Foresta* (18) Il va sans dire, qu'il avait l'encouragement de l'administrateur du Diocèse qui était son ami. Quant aux approbations des théologiens, elles étaient fort élogieuses : « Cet ouvrage est très digne d'être imprimé, puisque tout y est très orthodoxe et très utile », déclarait le carme Martin de Lafont et le P. Chevalier, augustin, docteur de Paris : « Cette lettre me paraît très importante pour la justification de son livre, d'un puissant secours à tous les fidèles, pour réfuter solidement les opinions de l'impie Molinos... ».

A son tour, la *Lettre* fut mise à l'Index.

Il serait injuste de conclure que la lettre contenait des erreurs. La censure du Saint-Office s'explique suffisamment comme une mesure disciplinaire, rappelant que les actes de ce Tribunal ne doivent pas être portés en appel devant l'opinion publique. De plus, Malaval avait eu la naïveté de faire allusion à la condamnation de Ségneri. Celui-ci, aidé de ses amis, se dépensait en démarches, remettait mémoires sur mémoires, afin d'obtenir que le Tribunal romain revienne sur la censure de son livre.

Au reste la mésaventure ne dût pas tellement l'émouvoir. Dassy assure que la décision ne fut connue des autorités marseillaises que huit ans plus tard (19). A cette époque l'orage s'en était allé. Personne ne prit garde à ce dernier écho du tonnerre. Malaval conserva toute l'estime des gens de Marseille.

Rien dans sa vie ni dans son labeur ne fut changé. L'âge même ne semblait modifier ni ses goûts ni sa curiosité. Il se tournait vers l'avenir avec le même élan que de jeunes clercs entrant dans un nouveau siècle. Il remit la main à ses *Poésies*, les augmenta et composa tout un petit traité spirituel. Il était alors plus que septuagénaire. Les années avaient éclairci le cercle de ses relations anciennes. Ses amitiés se renouvelaient sans cesse. Artaud, qui écrivait à la fin du XVIII[e] siècle, raconte que, lorsqu'il était enfant, son père le conduisait aux soutenances de théologie. Malaval y faisait encore figure d'oracle et l'écrivain se rappelait les acclamations dont le vieillard était l'objet. Des messieurs le ramenaient chez lui en le portant sur leurs épaules (20).

Comme sa correspondance aurait jeté un jour instructif sur cette époque de transition, où les idées religieuses évoluaient vers le déisme et la morale vers une philosophie naturaliste ! Les douze lettres que nous a conservées le P. Giraud, trinitaire, nous le montre encore si

(18) *Lettre à M. l'Abbé de Foresta-Colongue, vicaire général de Marseille*, Marseille, 1695.

(19) Abbé Dassy, *Malaval aveugle de Marseille, dans les Mémoires de l'Académie de Marseille*, 1868-1869.

(20) Z. Artaud, oratorien, *Athaeneum massiliense* ms., 1478 de la Bibliothèque de Marseille.

actif, si ouvert aux dernières productions littéraires qu'on se demande si sa vieillesse ne fut pas encore plus prodigieuse que sa précocité.

Deux de ces lettres méritent de nous retenir. Elles traitent de théologie mystique à l'occasion d'un ouvrage anonyme qu'il attribuait à un huguenot : *Eclaircissements sur la théologie mystique* (21).

1er octobre 1716, p. 8, l. 15, il dit que la théologie mystique ne reçoit rien des vertus théologales, mais seulement des vertus morales. Cette proposition est fausse, car ce sont les vertus théologales qui nous unissent étroitement à Dieu, qui les perfectionne par la théologie mystique en illuminant l'entendement et en enflammant la volonté, et ce sont les vertus théologales qui dirigent les morales.

p. 12, l. 16 (il dit que) l'Eglise, dans toute l'étendue de sa juridiction ne saurait juger des choses aussi cachées que l'est la mystique. Cette proposition est plus que fausse, car si les faveurs de la théologie mystique consistent dans des lumières de l'entendement, il faut qu'elles se puissent énoncer et il appartient à l'Eglise... de juger si elles sont conformes à la foi... Si elles sont des impressions sur la volonté ou sur l'appétit sensible, l'Eglise peut juger par les fruits si elles portent les âmes à l'obéissance ou au dérèglement.

p. 9, nombre 19. Lisez tout ce nombre et vous verrez qu'il traite tout notre culte d'idôlatrie et que de six parts, il y en a cinq où son auteur se trompe grossièrement. C'est assurément un protestant qui contrefait le catholique et ce néanmoins, il sera cru par des savants qui ne seront point assez savants en théologie, ce qui revient à ce législateur qui avait ordonné qu'on arrache les vignes au lieu de conseiller de modérer le vin.

27 novembre 1716..., Il dit que l'Eglise a canonisé saint Augustin avant de revoir ses écrits, parce que, selon lui, les écrits des saints n'entrent pas dans leur canonisation ; c'est son vrai sens : un homme qui est hors de l'Eglise ne sait pas les procédés de l'Eglise dans les canonisations. La première canonisation qui s'est faite dans l'Eglise avec les procédures et les cérémonies que l'on fait à présent est celle de saint Guibert, évêque, par le Pape Léon III, qui vivait sur la fin du VIIIe siècle.

... Il est vrai que tous les saints ne reçoivent pas les opérations mystiques, mais il est faux que ceux qui les reçoivent n'en soient pas plus saints. De là vient que, quand on a canonisé sainte Thérèse, le bienheureux Jean de la Croix, saint François de Sales, on a lu leurs œuvres avec soin et l'on n'a point trouvé d'erreur dans leur mystique, que si l'on a vu des opérations obscures et profondes, on les a laissées à la pénétration des lecteurs expérimentés.

... J'ai déjà examiné ce qu'il avance que la mystique n'est pas de l'ordre évangélique... Il entend que l'Evangile n'enferme rien qui appartienne à la mystique... Il se trompe dans ce sens, car Notre-Seigneur au 7e chapitre de saint Jean dit expressément : *Si quis sitit, veniat ad me et bibat* ; il ne parle pas d'une grâce laborieuse et ordinaire, mais de ces sortes de faveurs, où il ne faut avoir que la bouche ouverte et boire l'eau qui coule de source... Notre-Seigneur entend parler de ceux qui ont un don de foi extraordinaire.

(21) Ne pas confondre cet ouvrage avec celui du chanoine Henry Le Brun qui porte le même titre (Rouen, 1659). Cf. Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique*, 2e éd., p. 714.

Malaval appuie son exégèse sur Ammonius et sur la parole de Notre-Seigneur : *Des fleuves d'eau vive couleront de son sein* (Jo, 7, 38). Il examine ensuite, si l'on peut prétendre à la mystique. Il répond catégoriquement non, car c'est une grâce purement gratuite et ce serait, selon lui, pure témérité que de s'exciter soi-même à imiter quelqu'une de ses opérations. La question qui le retient ensuite, est l'une de celles que nous rencontrerons plus loin, à savoir si la contemplation se passe sans idées distinctes, comment le mystique pourra-t-il exprimer ce qu'il expérimente en lui ?

Un homme qui a de ces faveurs, peut-il s'en expliquer ?

Si ce sont des lumières extraordinaires, elles regardent toujours quelque objet de foi, ainsi l'on en peut donner quelque connaissance pour s'empêcher de tomber dans l'erreur, mais ces lumières sont si vives et si pénétrantes, qu'on n'en peut pas exprimer la qualité, et quand c'est un homme d'étude qui reçoit ces grâces il se sert des termes avec lesquels les auteurs de théologie mystique se sont expliqués. Que si ce sont des extases, des ravissements, des impressions, on en juge par les effets qu'elles produisent, qui doivent être conformes à la foi et aux bonnes mœurs.

Ces quelques idées glanées dans les Lettres où Malaval s'exprime spontanément attestent l'orthodoxie foncière de son esprit surtout, en ce qui concerne les prérogatives de l'Eglise, vis-à-vis des faits mystiques. Une brève analyse de ses *Poésies* nous permettra d'envisager l'ensemble de sa doctrine spirituelle.

III. — *Les Poésies Spirituelles.*

Les *Poésies Spirituelles* avaient paru d'abord à Paris, en 1671. En 1714, une nouvelle édition enrichissait considérablement le recueil primitif. Pourquoi Bossuet, n'a-t-il pas lu cette première édition ? Il y aurait trouvé la réponse à certaines des questions qu'il se pose au sujet de la *Pratique*. Dès l'*Introduction*, il aurait lu ceci :

La poésie a trois avantages qui peuvent contribuer beaucoup à établir la vérité, car, comme elle est resserrée sous un certain nombre de syllabes et de mesures, elle ramasse la force des sentences et des maximes qu'elle entreprend d'expliquer... La cadence aide beaucoup à retenir. Enfin la grâce qui est inséparable des bons vers les fait aimer.

La musique et la poésie sont plus filles du ciel que de la terre et ce que le monde s'en attribue, n'est qu'une pure usurpation... qui convertit indignement aux voluptés de nos sens les charmes de l'esprit et de la foi.

On le voit, Malaval veut faire part des grâces qu'il a reçues. Sa veine n'a pas la spontanéité de celle d'un saint Jean de la Croix. Chez celui-ci le directeur commente les vers du poète ; chez Malaval, c'est le commentaire lui-même qui est exprimé en vers. Poésie didactique sans doute, mais qui n'est pas dépourvue d'élégance. Ces vers, dont la facture est souvent heureuse, laissent apercevoir une âme et cela n'est pas d'un

médiocre mérite, quand les profondeurs de cette âme sont ineffables. Les poèmes de Malaval ont droit à une place honorable dans une anthologie de la poésie catholique en France.

Peut-on imaginer un contemplatif plus en contact avec le monde extérieur ? Les critiques qui reprochent au savant aveugle de préconiser une abstraction inhumaine, sous prétexte que l'univers sensible ne peut que nuire à l'opération divine, n'ont pas ouvert le livre des Poésies. Ils auraient vu que tout y paraphrase le *Benedicite, omnia opera Domini Domino.* Une pièce commente explicitement ce psaume, mais voici quelques titres qui lui font écho : *Le soleil, image de la divinité* ; *Elévation en voyant la mer calme* ; *Elévation en voyant que la fourmi ronge le germe qu'elle veut cacher afin qu'il se recroisse.* Les yeux du poète lui refusaient le spectacle de la nature, mais ils voyaient par les yeux des autres et leur vision ténébreuse s'illuminait d'une foule de connexions délicates avec les autres sens. Les sensations auditives y jouent un rôle considérable. Ecoutons le torrent du Laus :

Dis-moi, torrent, quelle est ta source ?...
Puissé-je, comme l'eau, voir mon amour croissant !
Ce bruit que tu fais sans mesure
Me porte au silence et m'instruit
A n'écouter point la nature.
Je redis cent fois avec goût
Ainsi la voix de Dieu me rende sourd à tout !
Torrent, jamais tu ne t'arrêtes...
Mais l'agréable violence !
La nuit, tout d'un coup réveillé,
Je reste tout émerveillé
D'un bruit où règne le silence.
Le bruit, par un effet contraire,
Bien loin de dissiper mes sens,
Cause des mouvements pressants
Pour me recueillir et me taire
Et, du moins, j'en tire ce fruit,
D'accorder dans mon cœur le silence et le bruit.

Dans la *Plainte apologétique de Philothée*, on retrouve une des idées qui sont chères à l'auteur de *La Pratique* :

Raisonnables censeurs, écoutez Philothée,
  Ne la dédaignez pas
Je n'ai point inventé ce qu'elle pourra dire :
Qu'on sache distinguer une oraison de l'autre :
  L'une est toute de Dieu,
L'autre par nos travaux est acquise : elle est nôtre.
  Toujours la grâce à lieu :
L'infuse quelquefois à l'acquise est mêlée
  Pour croître la ferveur
L'âme est en même temps caressée et voilée
  Auprès de son Sauveur
Plusieurs sages docteurs eux-mêmes se surpassent
  Humbles et méconnus.

A l'objection courante que nous avons rencontrée plus haut, il répond en vers, comme en prose :

Je ne raisonne point ; je vous vois, je vous aime
Au-dessus de mes sens.
Je ne vous cherche pas ; je me tiens en vous-même
C'est vous seul que je sens.
Longtemps j'ai médité vos biens et mes misères.
Vous cherchant par mes vœux
Je m'élevais à vous par vos divins mystères
Mais j'ai ce que je veux:
Ne doit-on jamais voir la divine lumière
Qu'à travers la foi ?
Ne doit-on discourir de la beauté première
Que par comparaison ?
On ne cherche pas un trésor qu'on possède
On en jouit en paix.
Nul ne crie au secours quand il a le remède
Il reçoit ses effets.
Silence très disert où l'on parle sans cesse
Par un hommage saint
Bel empire du cœur où nul sens ne nous blesse.
Désert tranquille et plein.

L'état d'amour pur qui est celui de la contemplation ne comporte pas de meilleur motif d'aimer Dieu que Dieu même !

Ame en raisons féconde, arrête tes saillies
Pour penser au Seigneur, tu cherches un milieu.
Ces motifs entassés sont de saintes folies :
La raison de l'aimer est parce qu'il est Dieu
Où sont les beaux sujets qu'il faut que je m'impose
Quand il n'aurait rien fait, n'est-il pas toujours Dieu ?
A ce bien infini joindrai-je quelque chose ?

Malaval insiste sur l'intériorité de la prière. N'en concluons pas qu'il rejette le culte extérieur, ni les formules de dévotion. De ces formules nous trouvons de beaux spécimens dans ses poèmes. Voici par exemple un hymne au Cœur de la Vierge inspiré du *Tu Jesu, Rex cordium* :

Jésus, roi de nos cœurs, nous célèbrons l'empire
Qu'au cœur de votre mère exerce votre amour.
Devant ce cœur brûlant notre langueur respire
Favorisez nos vœux et nos chants en ce jour.

La paraphrase de l'*Anima Christi* n'est pas sans beauté :

Sainte âme du Sauveur, sois l'âme de mon âme.
Saint corps, bénis mon corps et répare mes sens.
Beau sang, que ton torrent m'assouvisse et m'enflamme
Et réveille en voulant mes désirs languissants.
Eau du sacré côté, viens laver mes ordures
Plaies, source de l'amour, cachez-moi tout en vous.
Que le bien ni les maux parmi les créatures
Ne me séparent point d'un Rédempteur si doux !

Enfin, voulons-nous connaître le secret de l'oraison de pure foi, Malaval ne parle pas autrement que Jean de la Croix :

. . . .

Mais Dieu n'est pas en nous ; c'est en Dieu que nous sommes
Environnés de Dieu, perdus dans le grand Etre
N'allons point hors de nous afin de le connaître.
Ne le cherche donc plus ailleurs que dans toi-même.
A cet Etre parfait rends un parfait hommage
Il est Dieu ; ce nom seul comprend tout par la foi.
En croyant tu le vois sans ombre et sans mélange
Tel qu'il est en lui-même et tel qu'il est en toi.
Toute comparaison le déguise et le change.

Dans quelle mesure les poèmes de Malaval expriment-ils des expériences mystiques personnelles ? La question est, comme toujours en pareil cas, difficile à trancher. Lui-même dans son *Introduction* avait écarté les indiscrétions du lecteur. Si ses poèmes ne présentent pas le tableau de ses propres états, on ne peut guère douter que ses entretiens avec la Bergère, près de la chapelle et du torrent ne nous livrent certaines confidences sur sa vie profonde. Comme dans la *Pratique*, le ton ne trompe pas. L'auteur parle d'expérience : son accent n'a rien de livresque.

Au reste le témoignage des contemporains s'accorde à faire de Malaval une âme intérieure, attirée très tôt par les choses spirituelles. Lui-même a écrit : « J'espère bénir Dieu toute l'éternité de la privation de ma vue qui m'apporte les trois plus grands biens après celui de la foi : la connaissance de Dieu par les sciences, le mépris du monde et la fuite de l'occasion du mal ».

Un distique qu'on attribue à Puget exprime la vénération publique dont jouissait le saint aveugle :

Tam pure populos dudum cum lumine pascis.
Lumine quis captum, Malavale, putet ?

Le P. Eustache de Saint-Jean, provincial des Feuillants, écrivait à M. de la Roque : « Quand je pense aux sentiments de piété où j'ai vu si souvent ce serviteur de Dieu aux pieds des autels, permettez-moi de dire : je ne sais si les plumes des hommes peuvent exprimer ce qu'on sentait même quand Dieu opérait en lui ». Le même religieux, lorsqu'il était jeune supérieur, recourait volontiers aux conseils de l'aveugle : « Je les ai trouvés toujours si sages, si sensés, si savants même, lorsque le sujet le demandait que je bénis tous les jours la Providence de m'avoir procuré un maître d'une érudition si prodigieuse et d'une piété si solide ».

Malaval tomba malade en avril 1719. Une circulaire du provincial des Dominicains nous apprend que Mgr de Belsunce alla le visiter plusieurs fois. Il expira le 15 mai « entre les mains du prélat ». Les Pénitents noirs, ses anciens confrères du Tiers-Ordre, portèrent son cerceuil de la rue de la Porte d'Aix à l'Eglise des Prêcheurs, où il avait choisi sa

sépulture. Les habitants de Marseille arrêtèrent le cortège pour couper des parcelles de son vêtement de tertiaire.

Il léguait sa bibliothèque aux Feuillants à l'exception de quelques volumes qu'il donnait à des communautés religieuses et de ceux qu'il donnait à sa nièce.

La perte des écrits de Malaval, et surtout de ses Lettres, est inexplicable. Une lettre de M. de la Rocque à M. l'Abbé de Fournier, prêtre de Saint-Victor et académicien, parut dans le *Mercure* de juin 1739 (22). Nous avons fait plus haut allusion à ce document. Il ne nous livre pas la clé de l'énigme. Nous savons seulement que, à la mort de l'aveugle, ses amis de la Roque et Rigord décidèrent de publier ses lettres. La peste qui survint, en 1720 absorba M. Rigord qui se dévoua sans compter à lutter contre le fléau. Plus tard, recherches et démarches restèrent sans résultat. Ni le neveu de Malaval, dominicain, ni le P. Rigord, jésuite, neveu du fonctionnaire royal, ne purent aider efficacement M. de la Rocque. Les Feuillants, qui avaient hérité de la bibliothèque et des papiers du saint homme semblent s'être poliment dérobés. Pourquoi le directeur du *Mercure*, n'a-t-il pas publié les pièces qu'il avait entre les mains ? Nous l'ignorons.

Les faits que nous venons de rappeler permettent d'apprécier l'injustice des auteurs d'encyclopédie qui n'ont jeté sur Malaval qu'un regard hâtif. Ils aideront, nous l'espérons, les rédacteurs à venir à traiter le personnage avec plus d'équité. Mais ils jettent aussi un jour intéressant sur l'attitude de Bossuet dans une querelle où il n'hésita pas à rabaisser la réputation d'adversaires sur lesquels son information était courte. Il appartient à l'histoire de rappeler que le « laïque sans théologie » qu'était Malaval aux yeux de Bossuet avait droit à plus de vérité, sinon à plus d'égards.

Jean Bremond, S. J.

(22) *Lettre de M. de la Roque écrite à M. l'Abbé de Fournier, de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, de l'Académie royale des Belles-Lettres au sujet d'une édition des Lettres de François Malaval*, publiée dans *Le Mercure*, juin, 1739.

COMPTES RENDUS

Louis Bouyer. — *Le quatrième évangile.* Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire (Bible et vie chrétienne). Editions de Maredsous, 1955.

L'évangile spirituel : ainsi Clément d'Alexandrie définissait le quatrième évangile : il est débordant d'Esprit-Saint et il veut le communiquer. C'est bien pour cela que Jean écrivait son épître et son évangile : établir ses lecteurs dans la communion avec le Père et le Fils, en leur présentant cet être éternel qu'il avait vu et palpé.

Le commentaire présent, qui avait fait sensation dès son apparition et qu'on est heureux de retrouver en seconde édition, est très propre à produire chez les lecteurs ce fruit spirituel : méditation très intérieure sur cette contemplation du Verbe qu'est l'évangile, il force, en quelque sorte, par une exégèse pénétrant jusqu'aux moëlles, d'en saisir la signification profonde.

Tout imbibé de la lumière que rayonne le Verbe incarné, Homme-Dieu, c'est dans cet éclat, à la fois doux et fulgurant, qu'il aperçoit toutes les articulations du livre sacré. N'était-il pas de cette nature le regard du Christ ? Il n'allait pas des ombres de la caverne vers les réalités lumineuses qu'elles suggéraient, il projetait la lumière divine sur tous les objets créés et dégageait le véritable sens de ces pâles reflets de l'incréé. Optique indispensable pour bien comprendre Jean.

Pour comprendre d'abord l'image du Maître qu'il veut imprimer dans nos cœurs. Ne réprouverait-il pas sévèrement ces théologiens, qui rompent son unité infrangile, en « se demandant si tel passage se rapporte à la divinité ou à l'humanité du Christ. *Tout se rapporte à sa personne divine incarnée* (souligné par l'auteur), à sa divinité assumant, c'est-à-dire prenant en elle pour la pénétrer d'elle-même, notre humanité, sans estomper en rien cet « humain », mais bien en le portant jusqu'à sa « plénitude » (p. 115). Cet homme, que la fatigue arrête, que la tristesse trouble, est même alors le Fils de Dieu, qui se déclare continuellement engagé, comme le Père, dans l'œuvre créatrice, existant éternellement avant qu'Abraham ne soit entré dans le devenir de l'histoire. Avec de pareils principes exégétiques aucune tentation de diminuer la force de quelques affirmations. Le *Nom*, que le Père a

livré au Fils et par lequel l'un et l'autre gardent les disciples, désigne « toute la plénitude de son être ; et c'est à cause de cela que le Fils a gardé les siens dans cette unité de la Vie d'où procède la plénitude de sa joie » (p. 261). S. Cyrille d'Alexandrie affirme avec force que ce *Nom* est identique à la *Doxa*, la Gloire, soit la divinité, que le Père communique éternellement à son Fils. Notre interprète ne traduit pas, comme tant d'autres : « Garde-les dans la foi à ce nom que tu m'as donné ».

Contemplée avec cette intelligence, accordée au mystère, la vie de Jésus livre la portée symbolique de certains de ses gestes. Ces aspects, si fréquents en S. Jean, sont diligemment relevés : ainsi, tout dans l'existence du Christ prend la valeur de signe. Rapportons seulement l'interprétation donnée en ce sens de la résurrection de Lazare qu'on peut considérer comme le centre de l'évangile : « La mort et la résurrection de Lazare, apparence de défaite finissant par un triomphe, offrent l'image annonciatrice de la mort et de la résurrection de Jésus lui-même. En même temps elles réunissent tous les fils de l'enseignement sur la Lumière et la Vie » (p. 164). « Elles nous font entendre de quelle façon le chrétien meurt et ressuscite en s'unissant à Jésus ». « L'insistance avec laquelle l'évangéliste laisse dans l'ombre ce ou ces personnages aimés de Jésus... cette réserve pour tout ce qui touche à l'être humain qui personnifie pour ainsi dire l'entrée de l'amour de Dieu dans notre univers est significative... » (p. 166). La locution proverbiale « qui marche de nuit trébuche » insinue l'idée que, pour Jésus, marcher de nuit serait agir autrement que son Père le veut (p. 168). Marthe, en ses paroles, représente ces chrétiens, qui « ont la foi, une foi enracinée profondément, mais qui ne pousse guère plus haut que la racine, séparée qu'elle est de l'espérance » (p. 170). Jésus, se définissant « la résurrection et la vie », dénonce l'erreur de la foi qui désespère. C'est lui-même qui en est la réfutation vivante, car il est, dans sa personne divine incarnée, l'irruption du monde invisible dans le visible. Il *est* la résurrection et la Vie, car la victoire sur la mort n'est pas seulement l'œuvre qu'il a faite, elle est à proprement parler lui-même, puisqu'il est la divinité prenant en elle l'humanité pour l'arracher à ses limitations comme à ses langueurs » (p. 171). « Quand il arrive au sépulcre, Jésus frémit de nouveau : « le moment est le plus solennel de sa carrière, il va accomplir ici le « signe » suprême, effectuant sur l'un des siens l'image de ce qui doit s'accomplir en lui-même, de même qu'il reproduira ensuite en eux sa mort et sa résurrection » (p. 174). On aimerait citer plus longuement ces considérations, si lumineuses et illuminatrices.

En cette lumière du Verbe incarné, on comprend mieux pourquoi abondent en S. Jean les symbolismes, qui donnent occasion à des méprises, qualifiées souvent de procédés de style. Pas de procédé rhétorique, pas davantage de mots à double sens : ce sont les réalités visibles qui ont double sens, parce que le monde visible est en quelque sorte une projection du monde invisible : Dieu, lumière infinie, nous

accorde une lumière que sa gloire aveuglante ferait paraître ténèbres ; Dieu, vie que rien ne limite, répand ici bas des vies de dignité sans cesse croissante ; Dieu, Père unique de l'unique Fils, associe ses créatures à la prérogative de la génération ; il engendre éternellement son Verbe, il fait de nous ses fils à l'image et en participation de l'unique « engendré ». Et ainsi de suite ; partant les similitudes que rapporte S. Jean ne sont pas à entendre comme des allégories, mais se ramènent plus justement au genre sémitique de la parabole. Ce que nous voyons et touchons n'est que reflets des réalités suprêmes, qui sont en Dieu, dans le « Véritable ».

Les chrétiens, fils de Dieu, doivent continuer la mission et l'œuvre de l'unique Fils de Dieu, non pas seulement parce qu'ils sont ses frères, mais parce qu'ils ne font qu'un avec lui, comme l'inculque la similitude de la Vigne véritable. Il ne s'agit plus (comme dans S. Paul) « de deux éléments complémentaires, mais d'une seule personne divine prolongeant son incarnation à partir de la tige qui est l'homme Jésus' jusque dans les branches, l'unité vivante du tout formant, selon la magnifique parole de saint Augustin, *le Christ total*, chef et membres. C'est par Jésus seul que la vigne puise ses racines jusqu'au cœur de la Vie divine, mais c'est vraiment la Vie de Dieu, qui se répand jusqu'aux extrémités des sarments les plus éloignés. Elle est en Jésus comme en sa source, mais la source ne jaillit que pour qu'on y puise » (p. 204). « Ainsi se comprend, par le fait qu'ils ont reçu la Parole divine, que la mission des disciples puisse n'être qu'une extension de celle du Christ » (p. 216).

Ces quelques citations, que nous regrettons de ne pas multiplier, laissent entrevoir quel trésor substantiel recèle ce commentaire, commentaire *spirituel* de l'évangile *spirituel*.

J. Bonsirven, S. J..

Lactance. — *De la mort des persécuteurs*. I. Introduction, texte critique et traduction. II. Commentaire de J. Moreau, professeur à l'Université de la Sarre. *Sources chrétiennes*, n. 39, Paris, Editions du Cerf, 1954, 2 vol. petits in-8° de 482 pages ensemble.

Ce qui frappe le plus à la lecture de cet ouvrage, c'est l'érudition de l'auteur. Son commentaire est d'une richesse extraordinaire, au point de vue historique, linguistique, littéraire. Il fait honneur à *Sources chrétiennes*, et ne peut qu'attirer sur cette collection l'attention des savants. Et l'introduction ne présente pas moins d'intérêt. Qu'il étudie l'authenticité ou la date du *De mortibus persecutorum*, ses sources ou sa valeur historique, sa tendance politique ou sa thèse philosophique, M. J. Moreau fait preuve d'une égale maîtrise. On le sent très largement informé de l'histoire des quatre premiers siècles chrétiens et d'un jugement lucide et pondéré. C'est à raison qu'il fait grand cas du *Lactance* de René Pichon, publié en 1901, étude remarquable qui reste

encore un guide pour les travaux actuels. Mais la reconnaissance qu'il doit à son maître de l'Université de Bruxelles, M. Henri Grégoire, le maintient dans une dépendance trop étroite à son égard. Si les six premiers chapitres du *De mortibus* ne signalent, avant Dioclétien, que cinq persécuteurs : les empereurs Néron, Domitien, Dèce, Valérien et Aurélien, ils ne confirment pas pour autant la thèse de cet historien, selon qui la paix aurait été la condition normale de la vie de l'Eglise durant les trois premiers siècles, nonobstant « quelques poursuites et persécutions sanglantes, très rares, toujours locales et éphémères ». Nous regrettons que l'auteur n'ait pas cité, dans sa très riche bibliographie, l'article de M. le Professeur Elie Griffe, qui fait la juste critique de ces vues, étude parue dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de juillet-septembre 1952, sous ce titre : *Les persécutions dans l'Empire romain de Néron à Dèce. A propos d'un Mémoire de M. Henri Grégoire.* S'il avait pu l'utiliser, n'aurait-il pas nuancé certaines de ses affirmations de la page 50 ? Mais ce défaut ne diminue guère la valeur d'ensemble de son travail qui reste très précieux.

M. J. Moreau aborde et résout avec bonheur une foule de problèmes délicats. Par exemple, il établit solidement l'authenticité du *De mortibus persecutorum.* De nombreux et minutieux rapprochements l'amènent à conclure que « rien, ni dans la forme, ni dans le fond du *De mortibus* n'apparaît en contradiction avec les *Institutions.* Au contraire la parenté de deux œuvres est incontestable », p. 30. Il montre aussi que les *Divinae institutiones*, rédigées entre 306 et 311, portent des traces de remaniements et que Lactance a procédé à ces retouches et a écrit son pamphlet « sur la mort des persécuteurs » probablement entre 318 et 321, alors qu'il résidait à la Cour de Trèves, près de son ancien élève, le César Crispus, dans cette ville « où se trouvaient les archives impériales de Constance-Chlore et des premières années du règne de Constantin », p. 37. De plus, à ses yeux, notre rhéteur, polémiste tendancieux, n'est pas un faussaire. « On peut le suivre en toute confiance pour établir les événements survenus entre 300 et 316, et sa valeur n'est pas moins grande en tant que reflet de l'opinion des cercles constantiniens entre 313 et 320, et point de repère très sûr pour l'étude de l'évolution politique et religieuse du futur fondateur de Constantinople », p. 51. A son point de vue d'apologiste qui découvre l'action de la Providence jusque dans l'histoire contemporaine de la Tétrarchie et qui veut démontrer que « Dieu châtie toujours les persécuteurs dans leur vie terrestre », Lactance joint en effet « celui de l'intellectuel et du Romain, profondément imbu des traditions millénaires de sa ville », p. 53. Et son originalité consiste ici à unir l'idée romaine et l'idée chrétienne. En soutenant que les intérêts de l'Eglise coïncident avec ceux de l'Empire et qu'on peut être à la fois bon chrétien et bon citoyen, il manifeste un état d'esprit nouveau et sert la politique religieuse de Constantin.

La traduction de M. J. Moreau se recommande par sa clarté, son

mouvement rapide, sa concision, qualités qui sont celles mêmes du style de Lactance dans le *De mortibus*. Si elle ne rend pas toujours les images conventionnelles du texte, cf. I, l. 5, elle tâche de rester fidèle à l'idée qu'elles illustrent. Et son aisance est telle qu'on la lit d'un trait, comme un livre original des mieux enlevés. Nous pouvons donc remercier l'auteur de s'être imposé tant de travail pour nous donner un ouvrage excellent de tout point, et le féliciter d'y avoir si bien réussi.

E. Boularand, S. J.

Théodoret de Cyr. — *Correspondance* I. Introduction, texte critique, traduction et notes par Yvan Azéma, Agrégé de l'Université, Docteur ès lettres. *Sources chrétiennes*, n. 40. Paris, Editions du Cerf, 1955, un vol., petit in-8° de 137 pages.

Les universitaires français s'intéressent de plus en plus aux Pères de l'Eglise, comme en témoignent les thèses de doctorat ou les travaux savants qu'ils leur consacrent chaque année. La théologie spirituelle ne peut qu'y gagner. Formés aux bonnes méthodes littéraires ou historiques, ils excellent dans les traductions, les analyses psychologiques, la présentation des faits. Les richesses qu'ils tirent ainsi de l'ombre augmentent le patrimoine chrétien et sont pour la piété des aliments nouveaux. Le volume que publie M. Y. Azéma sur la correspondance de Théodoret, évêque de Cyr, dénote cette orientation et nous apporte beaucoup. Avouons-le pourtant, cette partie de l'introduction où il décrit « le milieu historique et religieux» de son héros, nous a laissé sur notre faim. Qu'il expose la solution antiochienne ou alexandrine du problème christologique, l'erreur de Nestorius ou la doctrine de saint Cyrille que fit sienne le concile d'Ephèse, il se borne à des généralités. Et l'on ne voit pas assez quelle fut la conception de l'unité de l'Homme-Dieu propre à Théodoret, le meilleur théologien et exégète de l'école d'Antioche, ni non plus l'enjeu spirituel de cette lutte et ses conséquences historiques. Cela dit sans oublier que l'objet de ce travail n'est pas la théologie, mais la correspondance de l'évêque de Cyr, louons le sérieux de sa recherche et l'excellence du résultat obtenu. En particulier, les pages qu'il consacre aux correspondants de Théodoret, où il utilise un mémoire de licence inédit de M. Louis Destombes, élève de M. Marcel Richard, nous semblent de première valeur. C'est merveille de voir avec quelle patiente et minutieuse érudition, il s'enquiert de chacun d'eux. Et ils sont cent-quinze, gens d'Eglise ou laïcs, appartenant à toutes les classes de la société ! Avec une égale conscience et beaucoup de pénétration, l'auteur met en lumière l'intérêt psychologique de cette correspondance. L'homme que fut Théodoret s'y « révèle à chaque instant, et successivement, sous des perspectives nouvelles ». Esprit bien fait, très solidement et largement cultivé, évêque doué d'un sens aigu de ses responsabilités pastorales, âme d'une délicate

sensibilité et d'une piété profonde, il est bien l'un des Pères les plus attachants et les plus représentatifs de l'Eglise d'Orient.

Dans ce premier volume, M. Y. Azéma nous donne le texte critique et la traduction française de quarante-sept lettres, toutes tirées du *Codex Patmensis*, qui date du XIe-XIIe siècle. Le mauvais état de ce manuscrit n'a pas facilité sa tâche d'éditeur. Cependant, il a réussi à améliorer le travail de Joh. Sakkélion. qui, ayant découvert ce *Codex*, en 1881, au monastère de S. Jean l'Evangéliste, à Patmos, publia, en 1885, quarante-huit des cinquante-deux épîtres de Théodoret qu'il contenait. Comme cinq de ces dernières existent aussi dans une autre collection, la « Sirmondiana », que l'auteur se propose d'éditer, il s'est contenté ici de les signaler à leur place, par le numéro d'ordre, XVI, XXI, XXIV, XXV, XXVI. La traduction, qui constitue la partie principale de ce précieux volume, est exacte, claire, pleine de vie. Elle fait goûter le style de Théodoret, malgré la politesse conventionnelle qui l'embarrasse un peu. Donnons comme exemples de lettres bien traduites la dix-septième, la trentième, la quarante-septième. Très différentes l'une de l'autre, elles révèlent ensemble l'âme exquise et le souci de l'évêque de Cyr.

E. Boularand, S. J.

Ives. — *Epître à Séverin sur la charité.* — Richard de Saint-Victor, *Les quatre degrés de la violente charité.* Texte critique avec introduction, traduction et notes, publié par Gervais Dumeige, Docteur ès-Lettres. *Textes philosophiques du Moyen-Age*, III, Paris, Vrin, 1955, un vol. grand in-8° de 206 pages.

Les médiévistes apprécieront surtout, dans ce livre, l'édition critique des deux opuscules et la savante introduction qui rectifie l'attribution du premier d'entre eux. Le lecteur préoccupé de vie spirituelle goûtera plutôt les textes eux-mêmes, en s'aidant de la traduction très belle et très fidèle qui les accompagne.

Jusqu'à présent, les éditeurs des œuvres de Richard de Saint-Victor le tenaient pour l'auteur de l'Epître à Séverin sur la charité, publiée sous le titre fautif de *Tractatus de gradibus charitatis*. Le P. Dumeige n'en doutait pas, lui non plus, jusqu'à la soutenance de ses thèses de doctorat, dont la principale, intitulée *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, parut, en 1952, aux *Presses universitaires de France*. Il se fiait, comme tout le monde, à Claude de Grandrue, le prudent bibliothécaire de Saint-Victor, au XVIe siècle, qui avait écrit le nom de Richard sur la page de garde du meilleur manuscrit de cette lettre, le *Paris, B.N. lat.* 14924[2], du XIIIe siècle, Depuis lors, la découverte et l'étude de nouveaux manuscrits et de minutieuses recherches sur les sources et le style de l'opuscule l'ont convaincu du contraire. Il le confesse avec bonne grâce dans son avant-propos. Et sans laisser à d'autres le soin de corriger cette erreur, il restitue l'épître

à « frère Ives », auquel l'attribuent trois manuscrits, dont le plus ancien le *Châlons-sur-Marne* 330, du XIIIe siècle, provient de l'abbaye cistercienne de Morimont. Mais ce « frater Ivo » a-t-il laissé d'autres traces dans l'histoire ? Aucune, pas plus que Séverin, « sous-prieur de Saint-Denys », le destinataire de la lettre. Celle-ci date, semble-t-il, du XIIe siècle. L'aisance avec laquelle le rédacteur utilise Saint Bernard ferait croire qu'il est un moine blanc. Mais le fait qu'il écrit à un dignitaire de l'abbaye royale de Saint-Denys et qu'il l'appelle le « bien cher Séverin », « le plus aimant de tous les moines », incline à penser qu'il est un de ses frères, un moine noir, appartenant à un autre monastère bénédictin. Pourtant, « là encore la recherche ne peut conclure. On doit, faute de mieux, se contenter de voir en Ives un habile assembleur et un remarquable manieur de textes qui sait ordonner des phrases et des pensées prises à autrui en un tout de grande cohérence et d'irréprochable orthodoxie ». Quant à « ce dévôt Séverin qu'on prie de se référer à son expérience personnelle en matière d'extase, (il) n'était pas un apprenti dans l'amour divin », pp. 24-25.

L'épître que frère Ives lui adresse ne détermine pas les degrés de l'amour, comme le titre courant, *De gradibus charitatis*, le faisait supposer. Elle analyse quatre caractères qu'il peut revêtir. La charité est invincible ; elle est insatiable ; elle voit sans cesse ce qu'elle aime ; elle unit tout. N'a-t-elle pas dominé le Dominateur lui-même en le faisant mourir pour nous ? Pourrait-elle avoir une mesure et une fin, elle qui tend vers ce Dieu immense et infini, dont le goût attise toujours plus notre désir ? L'œil de l'amour est chaste, comme celui de la colombe : « dans l'éphémère il contemple l'éternel ». L'amour unit l'homme à lui-même et au prochain ; et il l'unit encore à Dieu, au point de n'en faire qu'un esprit avec lui. Cet argument le laisse deviner : si la lettre à Séverin n'est guère qu'une compilation de passages empruntés à la Bible, à Saint Augustin, à Saint Grégoire, à Hugues de Saint-Victor et surtout à Saint Bernard, elle présente tant de beautés et de richesses qu'on la goûte dans la joie. — Plus original, plus dense de pensée, plus solidement structuré l'opuscule de Richard de Saint-Victor, *De IV gradibus violentae caritatis*, résume toute sa doctrine spirituelle. Le Victorin y fait comme la synthèse de la vie de l'âme, en décrivant sa montée dans l'amour, ascension qui s'achève par la conformation à Jésus humilié. « Dans le premier degré, dit-il, Dieu entre en l'âme et l'âme entre en elle-même. Dans le second elle monte au-dessus d'elle-même et s'élève jusqu'à Dieu. Dans le troisième l'âme élevée jusqu'à Dieu, passe en lui, toute entière. Dans le quatrième l'âme sort et redescend au-dessous d'elle-même... Dans le premier elle entre par la méditation ; elle monte au second par la contemplation ; elle est introduite au troisième dans la jubilation ; au quatrième elle sort poussée par la compassion », p. 156. Cette étude des effets progressifs de la charité repose sur une profonde psychologie des affections humaines. Le P. Dumeige le met en lumière dans une « analyse

doctrinale » très fouillée, qui satisfait pleinement l'esprit. Le lecteur s'y reportera avec fruit, s'il désire comprendre plus à fond le texte de Richard et s'élever sous sa conduite dans l'amour divin.

E. Boularand, S. J.

F. Cayre, A.-A. — *La contemplation Augustinienne*, 2e éd., Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 24 × 22, 287 pages.

Fervent admirateur de S. Augustin, le R. P. Cayré avait déjà publié un livre sous le même titre, en 1927. Plusieurs autres articles de caractère technique ont manifesté la profonde connaissance qu'il possède des textes augustiniens. La question de la mystique augustinienne a fait dans ces derniers temps, comme on sait, l'objet de controverses. L'auteur du présent ouvrage, tout en conservant les éléments essentiels de la première édition, voudrait trancher le débat, en montrant que dans l'œuvre de S. Augustin tout entière se trouvent à la fois un climat et des enseignements qui ne laissent aucun doute sur la vocation mystique du saint Docteur. Les *Confessions* et plusieurs livres du *de Trinitate* sont à ce sujet particulièrement significatifs.

Pour le P. Cayré les notions fondamentales de *sagesse* et de *contemplation* fournissent les expressions les plus adéquates de cette mystique. C'est avec raison qu'il s'interdit dans cette réédition tout rapprochement systématique avec S. Thomas ou avec Ste-Thérèse. Il souligne, en effet, aujourd'hui le danger d'un parallélisme qui ne tiendrait pas suffisamment compte des différences historiques et individuelles.

La présentation de l'ouvrage reste très didactique et garde une forme scolaire. Le souci de diviser la matière rend plus faciles les investigations et constitue un avantage appréciable.

Si le cadre est clair et précis, on aimerait que l'exposé ait évité parfois une certaine confusion. Il y a des développements qui ne répondent pas tout à fait à ce qu'annonce le titre : le chapitre 6 par exemple pour une partie importante. Il y a aussi des anticipations et des reprises qui alourdissent le texte.

Trois parties principales divisent le corps de l'ouvrage. La première situe la mystique augustinienne ; la seconde en établit les éléments constitutifs ; la troisième précise les conditionnements et les fruits de cette mystique.

Le R. P. met d'abord en évidence son caractère intellectuel : « La vertu contemplative » est une lumière, une connaissance de la vie éternelle et même une vision de Dieu : « Nous sommes ici en plein surnaturel... pour S. Augustin, ces connaissances sont l'œuvre du Saint-Esprit... on atteindra le Dieu seul, l'intelligence qui rayonne autour de la sagesse » (p. 69). D'une expérience tout entière vivifiée par la charité, découle une intime conscience de la perfection transcendante de Dieu et de sa miséricorde. Les *Confessions* sont irradiées par la joie exultante de cette rencontre avec l'Eternel ; l'action de grâce et la

louange y affleurent sans cesse ; la paix et l'humidité des aveux sont d'authentiques fruits de l'Esprit, etc...

Plus importante encore est pour la connaissance de la mystique augustinienne, la seconde partie qui s'efforce d'en cerner la nature par des analyses sinueuses, parfois obscures. Il en résulte que pour S. Augustin, la sagesse est plutôt une qualité surnaturelle de l'âme qui suit les communications ineffables où Dieu se livre Lui-même ; la *contemplation* en constitue l'acte propre : « pieux entretien admiratif et reconnaissant avec Dieu perçu comme présent en l'âme par la grâce » (cf., p. 270). Cette perception reste conditionnée par l'image qui la rend possible. Sur le plan naturel, une réflexion transcendantale arrive à dégager les notions premières d'être, de vérité, de bien, qui sont en tant que principe de toute activité spirituelle, des « images » de l'essence divine. Par la foi commune, on arrive à la « science », qui règle la vie morale en référant les créatures à la fin dernière de l'homme. Une charité exceptionnelle ouvre l'accès à une certaine intuition du contenu réel des principes transcendantaux et des affirmations de la foi.

Une idée sur laquelle insiste le P. Cayré est que l'homme ne parvient qu'à une « vision médiate » de Dieu. Cette expression est le titre du chapitre 6 où les questions soulevées par le P. Maréchal dans ses *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. II, sont abordées, mais où d'autres problèmes sont également envisagés.

Le chapitre 5 s'efforce de déterminer et l'étendue et la profondeur de cette connaissance de l'âme promue à la sagesse. Le don créé de la grâce que l'âme appréhende d'une certaine manière à travers les actes parfaits qui en sont l'ultime épanouissement, lui permet de remonter, dans un mouvement qu'entraîne la charité, jusqu'au Don Incréé lui-même. C'est alors la *fruitio Dei* qui rend inébranlable la paix du cœur.

Le caractère entièrement gratuit des dons mystiques ne dispense pas l'âme de se préparer à les accueillir. Une ardente prière de désir, un effort de purification, qui concerne en même temps la foi et la vie morale et dont le moyen réside dans l'attachement aux enseignements de l'Ecriture et aux exemples de Notre-Seigneur, tels seront les points d'application de la libre activité du mystique, condition préalable et toujours requise, même dans l'acte privilégié de la contemplation.

Quant à la *sagesse*, ses effets sont principalement d'ordre intellectuel. Ce perfectionnement de l'intelligence a sur les mystères divins des lumières que ne remplacerait aucune étude séparée de la mystique. La théologie entendue au sens actuel d'étude rationnelle des vérités révélées, doit bénéficier de ces expériences avec lesquelles on se gardera de la confondre.

Ces conclusions se vérifient particulièrement dans la seconde partie du *De Trinitate* où « la recherche n'est pas seulement théologique, mais théologale ». La *Cité de Dieu* en offre un autre exemple, au moins dans la doctrine fondamentale des deux amours » (p. 274). L'étude du P. Cayré met en évidence l'équilibre maintenu par S. Augustin au

plan de la mystique, entre l'action divine et la coopération humaine, entre le volontarime et l'intellectualisme. Chacune de ces réalités ou, si l'on préfère, chacun de ses points de vue amène, si on le considère exclusivement, à de grosses erreurs d'interprétation et peut donner lieu aux pires déviations sur le plan pratique. On regrettera cependant que tel ou tel problème ait été laissé dans l'ombre. En ce qui concerne la doctrine de S. Augustin lui-même, le caractère christocentrique de sa spiritualité a-t-il été suffisamment mis en relief ? Ce n'est point que plusieurs remarques fort nettes n'aient été faites à ce sujet (p. 149, 219). Nous aurions aimé voir développer davantage et plus longuement cet aspect : en fait, la piété de S. Augustin se réfère toujours au Christ, et il serait intéressant de savoir quels enseignements théoriques il nous propose sur cette question.

Autre lacune regrettable : il ne semble pas que le problème des rapports entre action et contemplation ait été approfondi autant qu'il le mérite. Ce problème a forcément une grande importance aux yeux d'un pasteur accablé par les soucis de son ministère. Une étude précise et concrète des méthodes apostoliques du saint évêque dans leur connexion avec ses hautes expériences mystiques, valait la peine d'être faite.

Admettons que la mystique personnelle de S. Augustin soit « théocentrique » (p. 250), admettons aussi que ses fruits les plus sublimes se manifestent dans « l'étude théologale » (p. 274). Il ne faudrait cependant pas laisser entendre que ce soit là le type unique de la mystique. Le Seigneur est assez riche pour répandre des dons variés en vue de parfaire la sainteté de son Eglise. L'histoire de la spiritualité nous fournit plus d'un exemple de cette munificence gratuite, diverse dans ses inventions.

H. de Gensac, S. J.

G.-L. Prestige D. D. — *Dieu dans la pensée patristique*, traduit de l'anglais par *D.M., O. S. B. Les Religions*, n. 10, Paris, Aubier, 1955, un vol. in-8° de 254 pages.

C'est en 1936 que M. G.-L. Prestige fit paraître à Londres, chez William Heinemann, son étude *God in patristic thought.* Une deuxième édition de celle-ci, revue et corrigée, vit le jour en 1950. La voici maintenant traduite de l'anglais en français par un mystérieux bénédictin, *D.M., O.S.B.* Ainsi nos lecteurs pourront plus facilement l'apprécier à sa valeur. Il s'agit là d'une recherche de première main, vaste, consciencieuse et conduite selon la meilleure méthode. Dans une introduction très importante, qu'on ne peut se dispenser de lire attentivement, l'auteur nous explique l'origine, l'objet et le caractère de son ouvrage, ainsi que la portée de chacun des quatorze chapitres qui le composent. Il y marque les points où ses conclusions s'opposent à des assertions généralement contenues dans les manuels. Invité à

collaborer au *Dictionnaire de grec patristique* que l'« Oxford University Press » se proposait d'éditer, il fut amené à étudier « à peu près tous les mots d'importance majeure pour les doctrines de la Trinité et de l'Incarnation » : leur sens « technique et courant, théologique et profane ». Ces études de vocabulaire sont à la base de son livre et en font la solidité. Pour comprendre un système, ne faut-il point partir du langage ? M. G.-L. Prestige a limité son sujet au développement de la doctrine trinitaire chez les Pères grecs, encore qu'il se réfère, pour illustrer leur enseignement, à celui des Latins de la même époque. Il s'attache moins aux docteurs individuels, qu'au mouvement des idées, de manière à concentrer l'attention « sur la valeur positive et permanente de l'évolution théologique ». C'est donc un ouvrage de synthèse qu'il nous offre, non pas un manuel. Une idée générale en fait l'unité, à savoir que la doctrine chrétienne de la Trinité est une construction rationnelle fondée sur les données premières du christianisme historique, non pas un amalgame de ces faits d'expérience avec des conceptions philosophiques païennes qui n'auraient pas subi de transformation radicale. Les trois premiers chapitres du livre ne traitent pas directement de la Trinité, mais de Dieu, de sa transcendance, de sa Providence : en somme des attributs que la pensée chrétienne hellénistique lui reconnaît. Les suivants concernent le développement de la doctrine trinitaire. Ce qui caractérise sa longue histoire, c'est « l'insistance orthodoxe sur la pleine et véritable déité des trois Personnes historiquement révélées, en opposition avec les tentatives hérétiques, pour maintenir la doctrine de l'unité divine grâce à des expédients mal conçus et dangereux » (p. 249). Parmi ces onze chapitres, tous intéressants, nous avons particulièrement goûté le septième, intitulé *Subordinatianisme*, où la doctrine d'Origène sur le Logos est très finement jugée, et encore les trois qui viennent ensuite, où le sens théologique des mots *prosôpon*, *hypostasis*, *ousia*, *homoousios* se trouve déterminé avec une grande précision. Nous souhaitons aux théologiens de faire leur profit de ces études positives. La traduction fort méritoire et fidèle du trop modeste *D.M.*, *O.S.B.* leur facilitera la tâche.

E. BOULARAND, S. J.

CAHIERS DE LA « VIE SPIRITUELLE ». — *L'amour du Prochain*. Paris, Editions du Cerf, 1954, 13 × 21, 400 pages.

Les Cahiers de la *Vie Spirituelle* « visent à donner aux chrétiens à propos de chaque article de notre *Credo*, de chaque sacrement et de chaque partie de notre morale, une vue d'ensemble de ce que croit et enseigne l'Eglise ». Le présent volume ne prétend nous donner qu'une préparation à un traité de la charité que la réflexion chrétienne, si nous en croyons les premières pages, n'a pas assez élaboré de façon exhaustive et synthétique. Le R.P. Plé dans la conclusion, suggère les lignes principales de cette étude, dont il trouve l'essentiel chez

S. Thomas. Selon le R.P., l'on devrait s'appliquer maintenant à dégager les principes, à en rappeler les attaches scripturaires, les coordonnées théologiques, les liens avec la spéculation et avec la science psychologique qui traite des relations à autrui, viendraient ensuite les applications en théologie spirituelle, pastorale, etc...

Les quatre points de ce volume sont précisément orientés dans ces directions et sont le fruit de discussions sur ces thèmes inépuisables. Le « donné révélé » fait l'objet de trois premiers chapitres. On n'y trouvera rien de très original. L'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament y est marquée de sorte que l'apport révolutionnaire du Christ, faisant contraste avec le particularisme de fait, norme de la charité d'Israël, ne s'en place pas moins dans la ligne des institutions les plus parfaites qu'ont eues les écrivains bibliques.

C'est à S. Thomas qu'est empruntée la structure réflexive qui fixe les connexions de la charité avec les mystères et les sacrements de la vie surnaturelle.

Nous ne nous laisserons pas rebuter par la terminologie scolastique, employée pour distinguer les divers objets (objet matériel *cui*, objet matériel *quod*) de la charité ; nous retiendrons surtout que la Bonté divine nous est communiquée par le Saint-Esprit dans l'Eglise. Le rappel des enseignements traditionnels mis en lumière au cours de ces derniers temps en particulier chez S. Thomas, chez S. Augustin et dans la tradition patristique en général, souligne avec raison l'aspect ecclésial du problème. On en trouve une illustration concrète dans l'idéal vécu par Ste Thérèse de Lisieux.

Quelques notes théologiques sur la charité et notre participation à la vie trinitaire proposent une interprétation de la doctrine dite de « l'appropriation » qui reste fidèle aux données traditionnelles, tout en dépassant l'explication minimisante qui en a souvent été exposée.

Les pages les plus originales nous paraissent être celles qui abordent la question sous l'angle moderne de la phénoménologie. La « relation » se présente comme un élément constitutif de l'activité par laquelle l'homme prend conscience de lui-même. Si dans cette prise de conscience, il en vient à isoler l'un des termes, c'est-à-dire ou le sujet ou l'objet, il trahit la réalité dont il vit et sacrifie quelque chose de sa richesse vivifiante. Tout amour, en effet, est participation à un acte d'aimer transcendant ; dans la mesure où ceux qui s'aiment acceptent cette dépendance radicale, ils affirment Dieu, et trouvent dans cette affirmation l'Unité qui fait leur union.

L'abstraction de cette analyse à laquelle est consacré le premier chapitre est illustrée fort à propos par des exemples concrets qui mettent en opposition avec la dialectique du Maître et de l'esclave, celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui consiste pour le Christ à se faire « reconnaître à travers le mystère des pauvres auxquels Il s'identifie ».

On aimera trouver sous forme de méditation sur la parabole du Bon Samaritain, un examen lucide qui démasque nos alibis et nos faux-

semblants ; sans un acte de foi en Celui qui peut seul donner leur authenticité à nos essais de charité fraternelle, il serait vain de prétendre continuer des efforts qui restent par eux-mêmes toujours ambigus. Il n'est pas jusqu'à la psychanalyse qui en révélant les mobiles inconscients faisant échec à nos comportements les plus vertueux, ne puisse ici nous apporter des indications utiles.

Sur le plan social et économique, les exigences de la charité s'avèrent dans des structures plus respectueuses de la justice, et il faut en reconnaître la nécessité même si le caractère technique de ces institutions choque les habitudes esthétiques d'une certaine culture qu'il ne faut pas confondre avec l'idéal chrétien.

On tiendra compte enfin des suggestions qu'offre la lecture de deux témoignages venant du dehors. L'un est emprunté à la civilisation de l'Inde, l'autre émane d'un marxiste convaincu. Les critiques de ce dernier, à l'adresse de certains fidèles inertes, méritent d'être entendues même si elles n'échappent pas à l'exagération.

Une abondante bibliographie permet au lecteur d'approfondir à la lumière de l'exégèse, de la théologie et de la philosophie les points qui lui paraissent plus utiles dans cette esquisse fort suggestive.

H. de Gensac, S. J.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES. BIBLIOGRAPHIES

Liste des Médiévistes d'Europe. N° Supplémentaire des Mélanges de Science religieuse (Lille), XI, 1954.

Répertoire des Auteurs modernes et d'un grand nombre d'ouvrages concernant le Moyen-Age.

Mario PRAZ. — Studies in seventeenth Century Imagery, volume II, a Bibliography of Tinblem Books, London, 1947, XI, 209 p.

I. IPARRAGUIRRE. — Bibliografia de los Ejercicios Ignacianos, 1953, M, 1955, 157-164.

J. OLAZARAN. - Bibliografia hispanica de la Espiritualidad, 1953, M, 1955, 343-370.

H. HATZFELD. Estudios Literarios Sobre Mistica Española, Biblioteca romanica española, Madrid, Editorial Grados, 1955, in-8°, 405 p.

A. TROTTIER, OSC. - Essai de Bibliographie sur Saint-Joseph (suite) CJ., 1954, 77-140 et 1955, 227-264.

M. NICOLAU, S.J. — Plan Cientifico de la que debe ser hoy una Teologia Espiritual. M, 1955, 5-23.

Cet article fait suite à celui du numéro précédent.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes : *Archivum Fratrum Praedicatorum* (Rome) : AFP ; — *Cahiers de Josephologie* (Montréal) : CJ ; — *Divus Thomas* (Plaisance) : DT ; — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Louvain) : ETL ; — *Etudes* (Paris) : Et. ; — *Etudes Franciscaines* (Paris) : ET. *Franc.* ; — *Manresa* (Madrid) : M ; — *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain) : NRT ; — *Ons Geestelijk erf* (Anvers) : OGE ; — *Ons Geestelijk Leven* (Tilburg) : OGL ; — *Recherches de Science religieuse* (Paris) : RSR ; — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Le Saulchoir) : RSPT ; — *Revue thomiste* (Saint-Maximin) : RT ; — *Stimmen der Zeit* (Munich) : SZ ; — *Supplément de la vie Spirituelle* (Paris) : Sup. VS ; — *La Vie Spirituelle* (Paris) : VS.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE

J. Daniélou. — Les Quatre visages de Job. Et., 286, 1955, 145-156. Les étapes de l'interprétation du Livre de Job : Job témoin de la sainteté païenne : Le Juste d'Israël : Le modèle de la patience chrétienne ; Job figure du Christ.

P.T. Camelot, OP. — La triple Epiphanie de la gloire du Fils de Dieu, VS., 1955-I, 5-15.

Commentaire historique de la liturgie pour la fête de l'Epiphanie.

B.B. et A - M.C. — L'agneau de Dieu, VS., 1955-I, 340-343.

L.J. Bondy. — Tendre à la perfection dans la charité. VS., 1955-I, 590-598.

A. Solignac , SJ. — Le Saint-Esprit et la présence de Christ auprès de ses fidèles, NRT, 87, 1955, 478-490.

Fr. Y. Congar, OP. — Les trois âges de la vie spirituelle, VS., 1955-I, 115-129.

L'enfant, l'adolescent et l'adulte en face des exigences d'une vie spirituelle authentique.

S. J. d'A. — Donne-moi, Seigneur, un cœur qui écoute, VS., 1955-I, 149-158.

Réflexions à partir de la Bible sur les exigences d'une attitude fraternelle.

Chanoine Boucqueniaux. — Pour entrer dans sa gloire. VS., 1955-I, 227-241.

Considération sur l'agonie de Notre-Seigneur et sur sa crucifixion.

Dr. W. Grossouw. — De Bijbelse grondslagen der versterving, OGL, 30, 1954, 1-15.

O. Semmelroth. — Von Christlichen Sterben, SZ, 155, 1954, 88-94.

Conception chrétienne de la mort : sa signification et son contenu.

A. Cocagnac. — A la porte de la communion des Saints. VS. 1955-I, 464-476.

Réflexions sur l'épisode d'Ananie et Saphire (Actes 5, I et s.).

M. Muller, OFM. — Die Begegnung im ewigen. Zur Theologie der Christlihchen Gemeinschaft, Fribourg en Brisgau, 1954, 456 p.

D.M. Nothomb. — Afin d'embrasser l'univers, VS. 1955-I, 451-462.

Interprétation missionnaire du mystère de l'Ascension.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS

Boulogne, OP. — La tentation de Jésus au désert. VS., 1955-I, 364-380.

Pasteur Max Thurian. — La cure d'âme dans la tradition réformée, *Sup.*, VS., 34, 1955, 320-327.

F.M. Braun. — L'accueil de la foi selon Saint Jean, VS., 1955-I, 344-363.

Etude exégétique sur les conditions surnaturelles de la foi.

S. Pinckaers, OP. — L'espérance de l'ancien testament est-elle la même que la notre ? NRT, 1955, 785-799.

J.M. Granero. — Noche y Luz de la obediencia. M, 1955, 380-383.

A propos du n° de Christus (Paris) de juillet 1955 consacré à l'obéissance.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS

E. Hernandez. — La mística natural. M, 1955, 133-144.

Fr. Hillig. — Méditation, SZ, 154, 1954, 187-195.

Considérations sur la méditation, ses sources et ses méthodes.

P. Regis. — L'Oraison, VS, 1955-I, 563-389.

L'oraison, climat de la vie religieuse.

Apostolus. — Les alibis de l'Oraison, VS, 1955-I, 79-81.

Envisage l'oraison comme l'acte par excellence de la charité affective.

L. Gardet. — Vraie et fausse mystique, RT, 1954-2, 298-336.

Situe mystique naturelle et mystique surnaturelle dans le cadre d'une réflexion sur leur caractère commun d'intériorité du Soi et de « connaissance fruitive d'un absolu ». Discerne les critères différentiels et dénonce les confusions sous-jacentes à certains engouements pour des mystiques non chrétiennes.

E.I. Watkin. — Poets and mystics, Londres, Sheed and Ward, 1953, 21 × 13, 318 p.

Cf. Leonard A. *Bulletin de Psychologie Religieuse*, dans Sup. VS. 33, 1955, 218.

Fr. P.R. Regamey. — De la névrose vers la sainteté : la voie de Jacques Levy, VS, 1955-I, 130-148.

Itinéraire spirituel d'un ancien Normalien mort déporté en Allemagne.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION DÉVOTIONS

A. Hoffmann, OP. — Eucharistia ut sacramentum pacis, secundum Saint-Thomas, DT, 58, 1955, 111-117.

F. MEURANT. — L'extrême-onction est-elle le sacrement de la dernière maladie ? VS, 1955-I, 242-251.

En faveur de l'administration du Sacrement à tous les grands malades, même s'ils ne sont pas en « danger de mort ».

I. NOYE, PSS. — Note pour une histoire de la direction spirituelle, *Sup.* VS, 34, 1955, 251-275.

A. MATIAS GARCIA GOMEZ. — El corazon de Jesus y la temporalidad. M, 1955, 25-33.

J. SOLANO, OA. — Expresion « Corazon de Jesus » en los documentos pontificios. M, 1955, 291-310.

A. VAN ROEY. — La sainteté de Marie d'après J. de SAROUG, ETL, 1955, 46-62.

B. LEURENT, SJ. — La consécration de Marie à Dieu. RAM., 1955, 226-248.

F.L. FILAS, SJ. — Introduction to the theology of Saint-Joseph, CJ., 1955, 217-220.

R. GAUTHIER. — Existence et nature de la paternité de Saint-Joseph (suite) CJ., 1954, 31-58 et 1955, 5-28.

J. DUSSERRE, Ptre. — Les origines de la dévotion à Saint-Joseph (suite et fin) CJ., 1954, 5-30.

R. JANIN, AA. — Le culte de Saint-Joseph en Orient, CJ., 1954, 59-66.

G. COHEN. — Le personnage de Saint-Joseph dans le mystère de la passion d'Arras, CJ. 1955, 41-50.

G. COHEN. — Le personnage de Saint-Joseph dans les plus anciennes nativités françaises, CJ., 1954, 221-226.

VI. — ÉTATS DE VIE CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Fr. B. NAAIJKENS, MSC. — De liefde in het leven van de priester, OGL, 30, 1954, 275-285.

J.M. REUSS. — Formation sacerdotale pour notre temps, *Sup*, VS, 33, 1955, 123-154.

Le Supérieur du Grand Séminaire de Mayence précise quelques-unes des exigences actuelles de la formation sacerdotale donnée aux Séminaristes. Il analyse les conditions d'un témoignage pastoral authentique.

Ch. CORCORAN, OP. — Y a-t-il des types humains inaptes à la vie religieuse ? *Sup*, VS, 33, 1955, 171-183.

Dr. H. DORRESTEIJN. — Klosterleven en evangelie, OGL, 30, 1954, 37.

T. Arellano. — La vocacion religiosa, M, 1955, 371-379.

A propos de l'ouvrage du Chanoine J. Leclercq, *La Vocation Religieuse.*

A.M.H. — Le prêtre des parents et leurs enfants, *Sup*, VS, 34, 1955, 364-372.

F.N. Wendell, OP. — The formation of a lay apostle, The Torch, New-York, 1954, 100 p.

A.M. Carré, OP. — La direction spirituelle des foyers, *Sup*, VS, 34, 1955, 328-332.

Direction spirituelle des femmes mariées. — *Sup*, VS, 34, 1955, 333-339.

VII. — HISTOIRE. — TEXTES. — DOCUMENTS. ÉTUDES

H. Holstein. — Les « Deux esprits » dans la règle de la communauté essenienne du désert de Juda. RAM., 1955, 297-303.

C. Schneider. — Geistesgechichte des antiken Christentums, München, 1954, t. I, 743 p. t. II, 424 p. CH. Beck'sche Verlagbuchandlung DM, 65.

Voir VS. mai 1955, p. 541.

A. Orbe. — Cristo camino, segun Origenes, M, 1955, 99-132.

J.M. Granero. — San Antonio y los demonios, M, 1955, 195-230.

H. Rondet. — Bulletin augustinien, RSR, XLIII, 1955, 429-448.

Voir surtout pp. 439-441, sur la mystique de Saint-Augustin à propos de la réédition du P. Cayré : *La Contemplation Augustinienne.*

B. Vandenberghe. — Saint Augustin et le sens du péché. *Coll.* « Etudes religieuses » La pensée catholique, Bruxelles, Office général du Livre, Paris, 1954, 60 p.

J. Chene. — Le semipelagianisme du midi de la Gaule, d'après les lettres de Prospère d'Aquitaine et d'Hilaire à Saint-Augustin, RSR, 43, 1955, 321-341.

J. Dumortier. — Les idées morales de Saint-Jean Chrysostome, MSR, 1955, 27-36.

J. Leclercq, OSB. — Analecta monastica, 2e série (Studia anselmiana XXXI), Rome, « Orbis catholicus » ; Herder, 1953, 206 p.

Textes spirituels dont le plus grand nombre est emprunté à des moines anglais du XIIe siècle.

The Works of Saint-Patrick. — Saint Secundinus Hymn on saint Patrick translated by Ludwig Bieler (Ancient christian writers, 17) The Newman press, Westminster, Maryland ; Longmans, Green and Co, Londres, 1953, 121 p.

M.-D. Chenu. — Moines, Clercs, Laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIe siècle) RHE., 49, 1954, 59-89.

Ch. Dereine. — Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant Saint-Norbert (Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Mémoire, in-8°, t. XLVII, fasc. I) Bruxelles, 284 p.

L. Casutt, OFM. — L'héritage d'un grand cœur, Etudes sur l'idéal Franciscain. Et. franç. nouv. sér. 12, 11-43 et 13, 204-218.

L'idéal franciscain dans ses rapports avec la psychologie et l'expérience personnelle du Poverello.

G.M. Rossi, CM. — Antiche e nuovi edizionni degli opuscoli di S. Tomaso d'Aquino e il problema della loro autenticita. DT., 38, 1955, 3-72.

Préliminaires à une édition critique des Opuscules de Saint-Thomas.

G. Meersseman. — Etudes sur les anciennes confréries dominicaines. III. Les congrégations de la Vierge. APF., 22, 1952, 5-176.

Fait justice des erreurs trop répandues concernant les Confréries du Moyen-Age.

Dom Lottin. — Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. t. IV. Problèmes de morale. Troisième partie. Louvain, 1954, deux vol. 944 p.

B. du Moustier. — De Apostolaatsgedacht bij de eerste kartuizers. OGL, 30, 1954, 286-296.

Maître Eckart. — Telle était sœur Katrei. Traités et sermons. Trad. par A. Mayrisch Saint-Hubert, *Col.* « Documents spirituels » Ed. des Cahiers du Sud, Paris, 1954, 200 p.

R. Baron. — La pensée mariale de Hugues de Saint-Victor. RAM., 1955, 249-271.

R. Baron. — Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur d'un commentaire de la règle de Saint-Augustin ? RSR., XLIII, 342-360.

L'authenticité hugonienne de cet écrit reste probable bien qu'aucun argument en sa faveur ne soit contraignant.

H. M. Colvin. — The white canons in England, Oxford, Clarendon Press, 1951, VII, 459 p.

Voir RSPT., XXXVIII, 1954, 697.

Acta capituli windesheshemensis. - Acta van de kapitulvergaderingen der Congregatie van Widensheim uitgegeven en van aantekeningen voorzien door Dr S. Van der Woude, S.- Gravenhage, M. Nijhof, 1953, 292 p.

Voir RSPT., 1954, 704.

A. Ampe, SJ. — De geestelijke grondslagen van de zieleopgang naar de leer van Rubsbroec. A. Schepping en Christologie. B. Genaldereer, deux vol. Tielt, Lannos, 1951-52. VII-303 en VI-229 p.

Jean le Solitaire. — Aux sources de la tradition du Carmel, Paris, 1953, 272 p.

Voir RSTP., XXXVIII, 1954, 701 et RHE., 48, 1954, 1004.

P. Groult. — Les courants spirituels dans la péninsule Ibérique aux XVe, XVIe et XVIIe siècles, Les lettres Romanes, Louvain, 9, 1955, 208-225.

A. Cistellini. — Figure della riforma pretridentina, Brescia, Morcelliana, 1948, 354 p. (Studi e documenti dì storia religiosa).

Intéresse l'histoire de la spiritualité du XVIe siècle. Voir *Analecta Bollandiana*, t. LXXII, 1954, p. 74 et s.

J. Iriarte. — Loyola o la asimilaciòn de una epoca. M, 1955, 231-242.

J. Iturrioz. — « Compania de Jesus ». Sentido historico y ascetico de este nombre. M, 1955, 43-53.

M. Ezpeleta. — En torno a una metodologia de Los Ejercicios Ignacianos, M, 1955, 55-58.

M. Ossa Bezanilla. — El respeto a dios en Los Ejercicios de san Ignacio. M, 1955, 257-262.

Jésus M. Granero. — Las contemplaciones de la Pasion. M, 1955, 35-41.

A propos des exercices de la 3e semaine des Exercices Spirituels de Saint-Ignace.

J.-I. Fernandez. — Simpatia conquistadora de San Francisco Xavier, M, 1955, 145-156.

A l'occasion des Lettres de S. François Xavier rééditées par les PP. G. Schurhammer et Wicki S.J.

E. Preclin et E. Jarry. — Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles (Histoire de l'Eglise, de Fliche et Martin, t. 19), Paris, 1955, 383 p.

Pour l'histoire de la spiritualité voir surtout Livre II ch. IV, sur l'Espagne Livre II, ch. VIII sur le quiétisme.

R. Rouquette. — Réhabilitation du Jansenisme. Et., T. 286, 1955, 3-22.

A propos des ouvrages de M. Orcibal. La spiritualité des Jésuites. L'erreur foncière du Jansénisme.

Louis Cognet. — La direction de conscience à Port-Royal, *Sup*, VS, 34, 1955, 289-305.

TABLES DU TOME XXXI

(1955)

I. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

Adnes P. — L'humilité à l'école de Saint Augustin................ 28–46
Aubineau M. — Les écrits de Saint Athanase sur la virginité....... 140–173
Baron R. — La pensée mariale de Hugues de Saint Victor.......... 249–271
Bernard-Maitre H. — Bourdaloue, directeur de conscience........ 272-296
Bonsirven J. — Les exigences spirituelles du règne de Dieu........ 113–139
Brémond J. — Le quiétisme de Malaval....................... 399–418
Brunet R. — Charité et Communion des Saints chez Saint Augustin. 386–398
Crouzel H. — L'antropologie d'Origène.......................... 364–385
Crouzel H. — Le vrai « Gnostique de Clément d'Alexandrie d'après W. Vœlker.. 77–83
Galtier P. — Notre croissance dans le Christ.................... 3–27
Geiger L.-B. — De l'oraison et des méthodes d'oraison........... 337–363
Gensac H. de. — Un témoignage de foi filiale : les « Méditations » du P. Auguste Valensin 198–203
Holstein H. — Les « deux esprits » dans la règle de la communauté essénienne du Désert de Juda............................ 297-303
Jean-Eymard d'Angers. — L'« Epictète chrétien » de Jean-Marie de Bordeaux... 174–197
Leurent B. — La consécration de Marie à Dieu.................. 225–248
Rayez A. — La spiritualité d'abandon chez Saint Jean-Baptiste de la Salle... 47–76
Ricard R. — Un spirituel portugais du XVIIe siècle : Fra Antonio das Chagas.. 84–91

COMPTES RENDUS

Blanchard P. — Sainteté aujourd'hui (**H. de Gensac**)............ 314-315
Bouyer L. — Le quatrième Evangile (**J. Bonsirven**).............. 419–421
Cahiers de la Vie Spirituelle. — **L'Amour du Prochain** (**H. de Gensac**)... 429–431
Catta E. — La vie d'un monastère sous l'ancien régime. La Visitation de Sainte-Marie de Nantes (**A. Rayez**)...................... 308–310
Cayre F. — La contemplation augustinienne (**H. de Gensac**)...... 426–428
De Luca Mgr G. — Archivio italiano per la Storia della Pieta (**M. Olphe-Galliard**)..................................... 304–307

Fredien-Charles. — L'oraison d'après saint Jean-Baptiste de la Salle (**A. Rayez**) 310–311
Gautier J. — La spiritualité catholique (**M. Olphe-Galliard**) 93–99
Guerry Mgr. — L'Evêque (**P. Broutin**) 311–313
Ives. — Epître à Séverin sur la charité. Richard de Saint Victor. Les quatre degrés de la violente charité. Texte critique, traduction notes publiés par G. Dumeige (**E. Boularand**) 424–426
Lactance. — De la mort des Persécuteurs (**E. Boularand**) 421–423
Lekai L. — The white Monks, History of the Cistercian Order (**J. Bonsirven**) 307–308
Mémorial spirituel de Sainte Gertrude. — Livre deuxième du « Héros de l'Amour Divin » (**P. Debongnie**) 92–93
Prestige G.-L. — Dieu dans la pensée patristique (**E. Boularand**) .. 428 sv.
Théodoret de Cyr. — Correspondance (**E. Boularand**) .... 423 cv.
Thomson C. — The Septuagint Bible. The oldest Version of the Old Testament (**J. Bonsirven**) 313

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège .... 100–102 ; 316–317
Collection « Sources chrétiennes » 317–319
Congrès 220
Hagiographie et Spiritualité .... 102–107 ; 322–328
La Somme théologique traduite et commentée 319–322
Nécrologie 220
Publications récentes 219–220
Spiritualité et Nouveau Testament 208–219

BIBLIOGRAPHIE

I. — Méthode. — Traités systématiques. — Bibliographie .... 108 ; 329 ; 432
II. — Principes généraux de vie spirituelle ... 108 ; 330 ; 433
III. — Purification et perfectionnement de l'âme. — Vertus. — Défauts. ..... 109 ; 330 ; 433 sv.
IV. — Union à Dieu. — Etats mystiques et faits préternaturels .... 109 sv. ; 331 ; 434
V. — Moyens de sanctification. — Dévotions. 110 sv. ; 331 sv. ; 434 sv.
VI. — Etats de vie. — Catégories particulières d'âmes .... 111 sv. ; 331 sv. ; 435 sv.
VII. — Histoire. — Textes. Documents. Etudes. 221–224 ; 332–336 ; 436 ; 438

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Abandon (spiritualité de l'), 47-76 ; 202 ; 335.
Acta Sanctorum, 104.
Actes des Apôtres, 217.
Adoration, 331.
Amitié, 341.
Amour, 322.
Amplefort (Abbaye d'), 224.
Anges, 319.
Apatheia, 376.
Apocryphes, 233.
Apostolat, 23.
Apparitions, 110.
Archivum Historicum S. J., 210.
Assomption, 248.

Béatitudes, 133.
Bérullienne (spiritualité), 98.
Bollandistes, 104.

Canonisation, 8.
Carmélitaine (spiritualité), 97 ; 438.
Cartésienne (philosophie), 407 sv.
Centre Pastoral Liturgique, 220.
Chanoines réguliers, 437.
Charité, 7 ; 424 ; 433.
Charité fraternelle, 18 ; 387-398 ; 425 sv.
Cisterciens, 307 sv.
Cistercienne (spiritualité), 308.
Clarisses de Söflingen, 334.
Cœur de Jésus, 92, 309.
Combat spirituel (Origène), 363-385.
Communion fréquente, 335.
Communion des Saints, 8 ; 387 sv. ; 433.
Compagnie de Jésus, 223 ; 316 ; 326 ; 438.
Confession, 110.
Confiance, 74 ; 331.
Confirmation, 331.
Conformité à la Volonté de Dieu, 52 sv.
Congrès, 220 ; 336.
Congrès international du Sacré-Cœur, 220.
Congrès thomiste, 220.
Conjugale (Spiritualité), 332.
Connaissance de soi-même, 191.
Consécration, 226-248.
Consécration des Vierges, 332.
Consolation, 330 ; 426 sv.
Contemplation (Clément d'A.), 81.
Contemplation (Origène), 273.
Corps (Origène), 378.
Corps mystique, 3 sv. ; 10 ; 12 ; 387 sv.

Crainte, 252 ; 322.
Croissance spirituelle, 14.
Croix, 118 ; 328.

Démons, 381 ; 397.
Détachement, 109.
Dévotion, 328.
Devotio moderna, 334.
Diabolisme, 330 ; 436.
Dieu, 428.
Direction spirituelle, 332 ; 435.
Disponibilité, 135.
Docilité à l'Esprit, 19.
Dons du Saint-Esprit, 222.

Eglise, 6 ; 216 ; 311 sv. ; 333 ; 392.
Eglise (H. de S.-V.), 249.
Egyptienne (piété), 221.
Enfance spirituelle, 134-139.
Epreuves intérieures, 20.
Eschatologie, 216.
Espagnole (mystique), 224.
Espagnole (spiritualité), 329 ; 432 ; 438.
Espérance, 434.
Eucharistie, 434.
Eutrapélie, 109.
Evangélisme, 95.
Evêque, 124 ; 311.
Exercices spirituels, 24 ; 303 ; 316 ; 334 ; 432 ; 438.
Extase, 82 ; 372.
Extrême-Onction, 435.

Foi, 6 ; 16 sv. ; 109 ; 198-203 ; 206.
Force, 322.
Franciscaine (spiritualité), 89.
Franciscanisme, 222 ; 333.

Garde du cœur, 19.
Gnose, 50 sv.
Grâce (S. Augustin), 322.
Gregorianum, 219.

Habitation du Christ, 10.
Hagiographie, 102 sv.
Humanisme, 108.
Humanisme chrétien, 335.
Humanité du Christ (Origène), 377.
Humilité, 28-46 ; 252.
Humilité fausse, 42.
Humilité (nécessité), 35 sv.
Humilité et Force, 46.
Humilité et Vérité, 42.

Ignatienne (spiritualité), 96.
Imitation du Christ, 3 sv. ; 23 ; 96.

Imitation de Jésus-Christ, 223.
Inhabitation de Dieu, 330.
Intention droite, 321.

Jansénisme, 189 ; 438.
Jésus-Christ, 213 sv. ; 433.
Job, 433.
Joseph (S.), 432 ; 435.

Kumrân, 297 sv.

Laïcs (spiritualité des), 111 ; 332 ; 436.
La Maison-Dieu, 219.
Liberté (Origène), 370.
Liturgie, 313.

Maître (règle du), 221.
Manresa, 219.
Mariale (bibliographie), 329.
Mariale (dévotion), 111 ; 249-271 ; 331 ; 333-334.
Mariale (spiritualité), 100 sv.
Mariale (virginité), 254 sv.
Marie et l'Eglise, 264.
Marie et Eve, 266.
Marseille, 406 sv.
Mer Morte (manuscrits), 221.
Messe, 110.
Méthodes, 337-363.
Miséricorde de Dieu, 34.
Monachisme, 94 ; 221 ;436.

Néerlandaise (spiritualité), 118.
Nouvelle Revue Théologique, 219.

Obéissance, 109 ; 330 ; 332.
Oraison, 310 ; 337 ; 363 ; 364.
Oraison (S. J.-B. de la Salle), 67 sv.
Oratoire de l'Amour Divin, 332.
Orgueil (S. Augustin), 29 sv.
Oriental (monachisme), 111.
Orientale (spiritualité), 336.

Passions, 320.
Pastorale, 312.
Pater, 305.
Paternité épiscopale, 312.
Patience, 321.
Pauvreté, 118-131 ; 330.
Pauvreté (Rabbins), 129 sv.
Péché, 319.
Péché (S. Augustin), 397.
Péché (Origène), 383.
Pélagiens, 42.
Persécutions (béatitude), 131-134.
Personnalisme, 115.
Philosophie (Clément d'A.), 80.
Piété, 188 ; 304 sv.
Pneuma (Origène), 366 sv.
Poésie spirituelle, 414.
Portugal, 84-91.
Prêcheurs (règles des Frères), 221.
Présence de Dieu, 19.
Présentation au Temple (fête), 241 sv.
Préternaturels (phénomènes), 110.
Prière, 108 ; 305 ; 330.
Probité, 176.
Prophétisme, 133.
Protestantisme, 336.
Psychè, 369 sv.
Psycho-pathologie, 332.

Quiétisme, 399-418.

Réforme du Clergé (XVII[e] s.), 51.
Règne de Dieu, 113-140.
Religieuse (vie), 111 ; 336 ; 435.
Respect de Dieu, 354.

Résurrection de la chair, 382.
Rêves (direction spirituelle), 330.
Richesses (dans l'Evangile), 122.
Russe (dévotion mariale), 335.

Sacerdoce, 111 ; 331, 435.
Sacré-Cœur (dévotion), 3 ; 111 ; 309 ; 435.
Sacrements, 216 sv.
Sacrifice, 114-118.
Sagesse, 427.
Saint-Esprit, 433.
Sainteté, 314 ; 330.
Salésienne (spiritualité), 98.
Sens spirituels, 109 ; 375.
Souffrances (bon usage des), 63.
Spiritualité (écoles de), 94.
Spontanéité dans l'oraison, 360.
Stoïcisme chrétien, 174-197.
Stoïcisme (S. Jean Chrys.), 205.
Symbolisme johannique, 420.
Synoptique, 211 sv.

Théologale (oraison), 351 sv.
Théologie spirituelle, 329.
Tiers-Ordres, 437.
Trinité, 429.
Trinité (S. Augustin), 394.
Tristesse, 321.

Union avec le Christ, 9 sv.

Vertu, 320.
Vertus théologales, 16 sv.
Vie contemplative, 108.
Vie surnaturelle, 10 sv.
Vierge (Ste), 215 ; 332.
Virginité, 140 sv.
Visitation, 308 ; 438.
Vocation, 111 ; 331.
Vœu, 226 ; 244.

III. — TABLE DES NOMS PROPRES

Abad C.-M., 325.
Abbadie J., 291.
Abdon (pseudo-), 251.
Abelard, 243.
Absalon de Saint Victor, 268.
Acarie Mme, 224.
Achard de Saint Victor, 268.
Adnes P., 28-46.
Aelred de Rievaulx, 333.
Aigrin R., 102 ; 216.
Albareda D., 334.
Albert le Grand (S.), 233.
Ales A. d', 379.
Alexandre d'Alexandrie, 161.
Allison Peers E., 224.
Alphonse de Liguori (S.), 239.
Alvarez B., 97.
Amann (Mgr), 233 ; 400.
Ambroise (S.), 165 ; 242.
Amelineau, 143.
Ampe A., 437.
Amphiloque d'Iconium, 147.
Anciaux P., 332.
André R., 332.
Andreu F. 323 sv.
Anselme (S.), 233.
Antelmi, 409.
Antoine (S.), 436.
Antoine de Padoue (S.), 235.
Antonio-Maria Fr., 33.
Appiani, 276.
Arellano T., 436.
Arnaud de Chartres, 234.
Arnaud de Villanova, 305.
Arnulphe, 234.
Artaud, 412.
Athanase (S.), 140-173 ; 242.
Aubineau M., 140-173.
Auer Al., 223.
Auer J., 10 ; 110.
Augustin (S.), 13 ; 15 ; 28-36 ; 179 ; 226 sv. ; 268 ; 386-398 ; 426 sv. ; 436 ; 438.
Azéma Y., 423.
Babin P., 111.
Bachelier de Gentes, 48.
Bacon R., 306.
Badini D. G., 330.
Bagot P., 291.
Baker A., 93.
Balic P., 244.
Banez, 237.
Baptiste de Crème, 223 ; 328.
Bardenhewer, 143.
Bardy G., 81 ; 209 ; 364.
Baron P., 212.
Baron R., 249-271 ; 437.
Baronius, 155.
Barre, 47 ; 55 sv.
Barre H., 233 ; 333.
Bars H., 330.
Barth K., 336.
Bascape, 105.
Basset, 276.
Bataille G., 315.
Bataillon M., 326 sv.
Batiffol, 144 ; 145 ; 148 ; 233.
Batllori M., 306.
Battersby, 50.
Bauhin, 49.
Baus K., 336.
Beaudiment L., 274.
Bede le Vénérable (S.), 233.
Beinaert L., 335.
Belchior Pontès, 84.
Bell'huomo, 403.
Bellière (abbé), 391.
Belsunce Mgr de, 417.
Beltran de Heredia, 326.
Benko A., 331.
Benoît P., 210.
Benoîte Rencurel, 411.
Bernard (S.), 190 ; 234 ; 250 ; 268 ; 307.
Bernard-Maître H., 272-296 ; 334.
Bernard R., 216.
Bernardin de Sienne (S.), 236.
Bernières J., 47.
Berrouard M. (Fr.), 215.
Besa, 170.
Beuvelet, 47.
Beyer J., 111.
Beze Th. de., 237.
Bier W.-C., 331.
Bignani-Odier J., 108.
Billuart, 238.
Binet E., 174.
Biss I., 215.
Bissonnier H., 332.
Blain (chan.), 50.
Blanchard P., 314.
Blet J.-J., 215 ; 330.
Boileau G., 196.
Boismard M.-E., 210.
Bolland J., 104.
Bona (C. I.), 402.
Bonaventure (S.), 95 ; 236 ; 305.
Bonduelle J., 330.
Bondy L. J., 433.
Bonsirven J., 113-140 ; 209 ; 307 sv., 419-421.
Booliolo L., 223.
Borghini B., 333.
Bossuet, 238 ; 272 ; 400 sv.
Botte B., 217.
Boudon, 47 ; 57.
Bouesse H., 331.
Boufard M.-M., 309.
Boularand E., 11 ; 421.
Boulogne P., 433.
Bouqueniaux Chan., 433.
Bourdaloue, 272-296.
Bourgogne (Duc de), 335.
Bouvet P., 293.
Bouyer L., 215 ; 301 ; 331 ; 419-421.
Braun F.-M., 209 ; 439.
Brémond H., 306.
Brémond J., 399-418.
Bressand M.-C. de, 309.
Bretagne Cl., 47 ; 49.
Brien A., 330.
Brigitte (Ste)., 105.
Brinkmann B., 111 ; 334.
Brodrick J., 106.
Brou L., 108.
Broutin P., 224 ; 311 sv.
Brunet R., 387-398.
Bruni D. G., 333.
Bruno d'Asti (S.), 243.
Bultmann, 121.
Buonaiuti, 150.
Buondonne P., 335.
Burch, 145.
Burckhardt T., 336.

Busée, 47.
Busson H., 273.
Bussy-aRbutin, 280.
Butler R.C., 109.

Cabasilas N., 223.
Cajetan, 237.
Callou, 54.
Calvaras J., 334.
Calcin, 237.
Cambier J., 210.
Camelot, 140 ; 435.
Camus J.-P., 174.
Cano M., 326.
Cantinat G., 214.
Capreolus, 236.
Caraffa J.-P., 322.
Caraffa M., 324.
Carré A.M., 436.
Carthusain Monk., 108.
Casey, 140 ; 156.
Caster M., 318.
Casut L., 222 ; 437.
Catherine de Sienne (Ste), 223 ; 228 ; 334.
Catta E., 308 sv. ; 438.
Caussade J.-P. de, 198.
Cavallera F., 145 ; 306.
Cayre, 426 ; 428.
Cerfaux L., 209.
Ceriziers R., 174.
Chaine J., 436.
Champollion Cl., 336.
Chapman J., 335.
Chappoulie Mgr., 290.
Chardon L., 224.
Charles Borromée (S.), 105.
Charlier C., 209.
Chaveneau R., 332.
Chenu M.D., 436.
Chérot H., 272.
Chevalier P., 412.
Chevalier U., 277.
Chiari A., 332.
Chiminelli P., 323.
Choisy (abbé de), 281.
Chuzeville J., 224.
Cistellini A., 438.
Claire d'Assise (Ste), 222.
Classen S., 329.
Claude de la Colombière (B.), 198.
Clément d'Alexandrie, 77-83 ; 317.
Cocagnac A.-M., 215 ; 330 ; 433.
Cognet L., 438.
Cohen G., 435.
Colombo D.C., 332.
Colvin H.M., 437.
Commelin, 144.
Congar Y., 10 ; 215 ; 433.
Constantin d'Assiout, 141.
Coppens J., 209.
Corbinelli, 282.
Corvoran Ch., 435.
Corr G.-M., 331.
Corvez, 320.
Cothenet E., 217.
Courtade G., 209.
Crouzel H., 77-83 ; 319 ; 364-385.
Cullmann O., 216.
Cyprien (S.), 312.

Daeschler R., 273 ; 296.
Danielou J., 210 ; 221 ; 335 ; 433.
Das Chagas A., 84-91.
Dassy (abbé), 407.
Day L., 335.
De Aldama, 240.
Debongnie P., 93.
De Coninck, 224.
De Hass P., 330.
Djeffe A., 217.
Delattre P., 111.
Delehaye H., 104 ; 145.
Delorme F., 305.
De Letter P., 109.
De Luca Mgr G., 304-307
De Meulemeester, 224.
De Meyer A., 222.
Denys le Chartreux, 236.
Denys (pseudo), 221.
Dereine Ch., 437.
Desgobets D., 407.
De Smet J.-M., 222.
Dewailly M., 210.
Diez-Alegria J.-M., 331.
Diognète, 318.
Diroys F., 291.
Doncœur P., 334.
Dorresteijn H., 435.
Dossi P., 168.
Doyère P., 92.
Du Bos C., 315.
Duesberg H., 214.
Duhr P., 233.
Dumeige G., 424 sv.
Dumont G.-J., 216.
Dumortier J., 436.
Duns Scot., 95, 236.
Duplessy-Mornay P.,291
Dupont J., 121.
Dupont-Sommer, 298.
Durand de Saint-Pourcain, 236.
Durrwel F., 214.
Dusserre J., 435.

Eadmer, 233 ; 333.
Eckaert M., 437.
Egide Fr., 333.
Eichhorn, 144.
Eliezer le Grand, 126.
Emidio d'Ascoli, 221.
Emilie Bicchière (Bse), 333.
Ephrem (S.), 142.
Erasme, 144 ; 148 ; 223 ; 325.
Eschius, 88.
Esser K., 333.
Estius, 238.
Eustache de Saint-Jean, 417.
Evagre, 150.
Ezpeleta M., 438.

Fabri P., 407.
Falconi J., 403.
Faye E. de, 378.
Fazokas Ad., 108.
Feller, 319.
Feret, 228 ; 233 ; 240.
Fernandez J.-I., 438.
Ferraironi Fr., 335.
Feuillet A., 215.
Filas, 435.
Fitzsimons J., 335.
Fleury, 292.
Flotte G. de, 401.
Fontaney P. de, 275.
Foresta M. de, 410.
Fossi L., 334.
Fossoyeux, 279.
Fracisco di Capus, 305.
François d'Assise (S.), 106 ; 222 ; 333.
François de Borgia (S.), 106.
François de Sales (S.), 22 ; 47 ; 88 ; 224 ; 238.
François Xavier (S.), 23 ; 100 ; 106 sv. ; 334 ; 387 ; 438.
Fransen L., 212.
Fredien-Charles, 310.

Froger J., 221.
Fromentière, 278.
Fronton du Duc P., 204.
Fulgence de Ruspe, 393.

Gabra de Moncada L., 224.
Gaechter P., 228 ; 240.
Gaëtan de Tienne, 322 sv.
Gai R., 330.
Galtier P., 3-27.
Gandulphe de Bologne, 235.
Garasse F., 174 ; 335.
Garcia Gomez A., 435.
Gardeil P., 21.
Gardet L., 434.
Garnier A., 309.
Garrone Mgr G., 206 sv.
Gassendi, 407.
Gauthier R., 435.
Gautier J., 93-99.
Gaztambide J., 329.
Geiger L.-B., 337-363.
Gelin M., 118 ; 208 ; 332.
Gensac H. de, 314 sv. 319 sv. ; 428.
Geoffroy B., 109.
Georges A., 212.
Georges de Rhodes, 238.
Gérard d'Abbeville, 305.
Gerson, 236.
Gertrude (Ste), 92 sv.
Ghellinck G. de, 251.
Gide M., 314.
Giet S., 218.
Giraud P., 407 sv.
Giuliani M., 223.
Godefroy (V.), 243.
Goeywaerts J., 334.
Gosselin J., 110.
Gouget Mgr, 399.
Gourbillon J.-G., 212.
Gourville, 278.
Grail A., 110 ; 217.
Grandrus Cl., 424.
Granero J.-M., 332 ; 434 ; 436 ; 438.
Gratien, 234.
Grea D. A., 311.
Greenstock D.-L., 336.
Grégoire H., 422.
Grégoire de Nazianze, 143 ; 179.
Grehan J., 336.
Grenen G., 333.
Griffe E., 422.
Griffet P., 294.
Grion A., 223.
Griselle P., 296 ; 408.
Grossius, 291.
Grossouw W., 433.
Groult P., 438.
Gruysberghe K., 111.
Guérard des Lauriers M.-I., 109.
Guéry M., 175.
Guerry Mgr, 311 sv.
Guibert J. de, 306 ; 338.
Guigues I., 222.
Guillaume de Saint-Thierry, 222.
Guillet J., 209.
Guillore F., 402.
Guisano G.-P., 291.
Guitton J., 215.
Guyon Mme, 400.
Guzman D., 327.

Hadrien I., 141.
Hamman A., 219.
Hanrion Al., 198.
Hardick L., 333.
Harding E., 307.
Hardon J., 336.
Harnack, 14.
Harphius, 89.
Hatzfeld H., 432.
Haugg, 239.
Hayneufve J., 174.
Hefels, 148.
Hellings J., 223.
Hendrikz D., 213.
Henri de Harclay, 305.
Heris C.V., 319.
Hernandez E., 434.
Hicquey, 238.
Hieracas, 161.
Hildebert (V.), 243.
Hillig Fr., 223 ; 434.
Hilton W., 223.
Hoffmann A., 434.
Holstein H., 297-303.
Huby J., 211.
Hugger, 147.
Hugues de Saint Victor, 233 ; 249-271 ; 457.
Humbert A., 216.

Ignace d'Antioche (S.), 312.
Ignace de Loyola (S.), 25 ; 88 ; 223 ; 316 ; 325 ; 334 ; 438.
Iparraguirre I., 334 ; 432
Irénée de Lyon (S.), 317 ; 367.
Iriarte J., 438.
Iturioz J., 438.
Iverach, 145.
Ives, 424-426.

Jacob E.-F., 223.
Jacques de Benevent, 306.
Jacques de Saroug, 435.
J. d'A., 433.
Janin R., 435.
Janssens, 163.
Janssen J.-B., 316.
Jarry E., 438.
Jean (S.), 297 ; 419-421 ; 434.
Jean d'Avila (B.), 324 sv.
Jean-Baptiste de la Salle (S.), 47-76 ; 310.
Jean de Bassolis, 236.
Jean Berchmans (S.), 241.
Jean Chrysostome (S.), 204-205 ; 333.
Jean-Chrysostome de St-Lô, 60 ; 242 ; 436.
Jean Dominici (B.), 334.
Jean le Solitaire, 438.
Jean-Marie de Bordeaux, 174-197.
Jean de la Croix (S.), 88 ; 106.
Jean Damascène (S.), 242.
Jean-François de Reims, 47.
Jeanne de Chantal (Ste), 56.
Jenasa H. de, 198-203.
Jérôme (S.), 143 ; 154 ; 375.
Joachim de Flore, 305.
Joassard Mgr G., 332.
Jonas H., 82.
José Pignatelli (S.), 224.
Juglar J., 93.
Julien Eymar d'Angers, 174-197 ; 335.

Kaeppeli Th., 306 ; 333 sv.
Kirsch J.-P., 387.
Knoles D.D., 330.

Knowles D., 111.
Kruger, 145.

Lacordaire, 95.
Lactance, 421-423.
Lafont M. de, 412.
Lagrange, 121 ; 239.
Lake, 144.
Lalande A., 343.
Lambert G., 209.
Lamoignon M. de, 272.
Laneau Mgr, 275.
Lansperge, 92.
La Palma, 316.
La Puente L. de, 334.
La Rigaudière, 294.
La Roque M. de, 406.
Larroche E., 216.
La Rue de, 296.
Lasbax, 115.
Launay A., 273.
Lauras M., 295.
Laurent de Brindes (S.), 238 ; 334.
Laurent de la Résurrection, 47.
Laurent Justinien (S.), 236.
Laurentin R., 240 ; 329.
Lavelle L., 115.
Léandre de Dijon, 174.
Le Blond J.-M., 330.
Lebon Mgr, 140 ; 146 sv.
Lebreton J., 21 ; 239.
Le Brun H., 413.
Leclercq Chan. J., 436.
Leclercq D.-J., 222 ; 436.
Ledrus M., 336.
Lefebvre F., 330.
Lefebvre D.G., 330.
Lefort Mgr, 140.
Liepoldt, 140.
Lejay, 145.
Lekai L., 307 sv.
Le Masson Dom I., 111.
Lemonnyer P., 363.
Léonard E., 336.
Léon-Dufour X., 106 ; 211 ; 387.
Leroy J., 221.
Le Tellier P., 292.
Letourneux N., 292.
Leturia P. de, 220 ; 306.
Leurent B., 226-248 ; 435.
Le Vayer F., 174.
Levie J., 211.
Lhermitte J., 110.
Liège A., 332.
Ligierli, 216.
Lionne A. de, 272 sv.
Loarte G., 327.
Lochet L., 110.
Loeb I., 118.
Lombard P., 235.
Lombreras P., 109.
Lopez, 327.
Losski V., 111.
Lot-Borodine M., 223.
Lottin D., 437.
Louis de Grenade, 291 ; 324 sv.
Louis-Marie, 333.
Louis-Marie Grignon de Monfort (S.), 335.
Lubienska de Lenval H., 334.
Lubac H. de, 365 ; 393.
Lucien-Marie de Saint Joseph, 109.
Lupi A., 330.
Lutgarde (Ste), 92.
Luypaert L., 112.
Lyonnet (S.), 210 ; 240.

Mac Can D.J., 224.
Madinier M., 115.
Maertens T., 218.
Maigrot Mgr, 275.
Maillefer Mme de, 48.
Maintenon Mme, 281.
Malaval Fr., 399-418.
Malaval J., 406.
Malingrey A.-M., 204-206.
Malraux, 258.
Manaut L., 330.
Mangini L., 224.
Marcel G., 314.
Maréchal J., 427.
Marianne, 330.
Marie de l'Incarnation, 24 ; 335.
Marle R., 210.
Marmion D.C., 335.
Marracci I., 335.
Marrou I., 317.
Masure Chan. E., 94.
Massaux E., 210.
Matagne C., 211.
Meersseman G., 333 ; 437
Mehat A., 317.
Meinertz M., 209.
Meliton de Sardes, 379.
Mellet M., 394.
Mendoza C. de, 327.
Menestrier P., 290.
Mensaert G., 276.
Mersch E., 397.
Merton Th., 222.
Mességuer P., 331.
Méthode d'Olympe, 150.
Metz R., 332.
Meurant F., 435.
Mianecki P., 336.
Michalon P., 215.
Michaux W., 212.
Michel-Marie de la Croix, 109 ; 331.
Mignani L., 323.
Miller M., 334.
Minon A., 110.
Moingt J., 78.
Mois J., 222.
Molinos M., 398 sv.
Mollat D., 216.
Mondezert, 318.
Monfaucon, 144 ; 204.
Monjean, 273.
Monnier A., 111.
Monségu C.-E., 331.
Mooney L., 222.
Moreau J., 421.
Morgan M.S., 142.
Mounier J., 115.
Mourret F., 399.
Moustier B. du, 437.
Muller, 149.
Muller M., 433.
Mullner, 276.
Munoz L., 325.

Naaijkens B., 435.
Nadal J., 334.
Nédoncelle M., 394.
Nestle, 145.
Neubert K., 10.
Nicolas de Clairvaux, 251
Nicolas M.-J., 331.
Nicolau M., 432.
Nivolzu M., 329.
Nothomb D.-M., 433.
Nouwens J., 335.
Noye I., 435.

O'Connor, 240.
Odilon de Cluny (S.), 243.
Oechslin R.-L., 327.
Oger H.-M., 111.
Olazaran J., 329 ; 336 ; 432.

Olier, 47 ; 309.
Olivi P.-J., 305.
Olphe-Galliard M., 92 ; 109 ; 223 ; 304 sv. ; 316 sv. ; 322-328.
Olympias, 204.
Oraison M., 332.
Orbe A., 436.
Origène, 77 sv. ; 317 ; 363 ; 385.
Ossa Bezanilla M., 438.
Osty E., 214.
Othon de Lucques, 251.

Pacome, 157.
Pallu Mgr F., 274 ; 284 ; 408.
Panthène, 318.
Paquelin D., 92.
Pascal, 178.
Patrik (S.), 436.
Paul (S.), 3 sv. ; 297.
Paul-Marie de la Croix, 94.
Peeters P., 104.
Pelletier A., 210.
Pelzer F., 305.
Percy E., 118.
Perez Fl., 329.
Petau, 237.
Peterson E., 218.
Petrucci P., 403.
Pfister, 275.
Philipon M.-M., 335.
Philippe de Mazières, 241
Philips G., 112.
Philon, 372.
Pichon R., 421.
Pie V, 241.
Pie IX, 101.
Pie X (S.), 25 ; 102 ; 241 ; 404.
Pie XII, 100-102 ; 229 ; 316 sv.
Pierre (S.), 216.
Pierre d'Ailly, 236.
Pierre Canisius (S.), 237.
Pierre de Capitolias (S.), 105.
Pierre la Pallu, 236.
Pierre Martyr, 237.
Pinard de la Boullaye H., 94 sv.
Pinckers S., 434.
Piolanti A., 112.
Piper O., 115.
Piquet Mgr, 408.
Plé A., 429.
Plotin, 382.
Plummer, 121.
Poelman R., 218.
Pons R., 258.
Portocarrera L., 326.
Pourrat P., 94 sv.
Praz M., 432.
Préclin E., 438.
Prestige G.-L., 428 sv.
Pringy Mme de, 272.
Pucelle J., 331.
Puech H.-Ch., 82 ; 149.
Puget, 409.

Quidort J., 305.
Quinsat P., 214.

Rabussier E., 331.
Radbert P., 253.
Radbode, 243.
Rahner H., 109 ; 334.
Rahner K., 110 ; 228.
Ramière, 198.
Rance, 47 ; 307.
Raoul Ardent, 233.
Rapine P., 196.
Ratramne, 253.
Rayez A., 47-76 ; 308 sv.
Regamey P., 94 sv. ; 434.
Regis P., 434.
Rétif A., 218 ; 335.
Retz Cl. de, 279.
Reuss J.-M., 435.
Ricard R., 84-91.
Richard de Saint Victor, 251 ; 424.
Ridolfi B., 223.
Rigord M., 409.
Rivière J., 314.
Robert Bellarmin (S.), 237.
Robilliard J.-A., 213.
Robin L., 378.
Roche E., 330.
Roguet A., 331.
Roland (Chan.). 47.
Rondet H., 221 ; 436.
Roques R., 221.
Rossi G.-M., 437.
Rosweyde H., 102.
Rottmanner O., 386.
Rouquette R., 438.
Rousseau H., 110.
Rousseau S. O., 317.
Roy N.-M., 224.
Rufin, 375.
Rupert de Deutz, 233.
Ruusbroec, 438.
Ryckmans G., 214.

Sac, F.-J., 224.
Saci, 196.
Sage H., 249.
Sagnard F., 317.
Saint-Exupéry, 315.
Saint-Simon, 276.
Sakkelion J., 424.
Sala-Balust L., 324 sv.
Salmeron, 238.
Salmon D. Q., 332.
San Cristobal A., 222.
Sauras E., 332.
Savonarole, 95 ; 223 ; 291.
Scaini, 323.
Schneider C., 436.
Segneri, 403.
Schafer O., 329.
Schenout, 143 ; 162 sv.
Sheppard L.-G., 224.
Schulte W., 332.
Schluter Al., 222.
Schmitt J., 210.
Schurhammer G., 106.
Scupoli, 88 ; 323.
Sébastien de Senlis, 196.
Seiler H., 111.
Semmelroth O., 433.
Serry, 238.
Servien M. de, 278.
Sévère d'Asmunein, 141 ; 161.
Severus E. von, 111.
Sévigné Mme de, 279.
Sievens G., 109.
Silvestre de Valsanzibio, 334.
Simon P., 221.
Simon de Langres, 334.
Sixte V., 241.
Smits van Waesberghe M., 112.
Snoek G., 109.
Snoeks R., 334 ; 335.
Socrate, 179.
Solano J., 435.
Solignac A., 433.
Sophrone (S.), 242.
Sora M., 314.
Sorazu M., 336.
Soto D. de, 237.
Souter, 145.
Spaetling L., 222.

Spicq C., 211.
Sauire A., 333.
Staehlin C., 110 ; 149.
Stainier A., 108.
Stambachus, 236.
Starcky J., 212.
Stehle W., 108.
Streit, 274 sv.
Suarez F., 237.
Surin J.-J., 75 ; 98.
Sy P., 273.
Sylvius, 238.

Tacchi - Venturi, 322 ; 334.
Tavard G., 222.
Teetaert A., 305.
Telleria R., 224.
Thalhammer D., 112.
Thècle (Ste), 155.
Théodoret de Cyr, 142 ; 323 sv.
Thérèse (Ste), 21 sv. ; 25 ; 47 ; 88.
Thérèse de Lisieux (Ste), 106 ; 246 ; 391.
Thième K., 219.
Thomas d'Aquin (S.), 98 ; 222 ; 295 ; 319 sv.
Thomas Gallus, 268.
Thomas de Villeneuve (S), 238.
Thomson C., 313.
Thurian M., 434.
Thurston M., 108 ; 110 ; 336.
Tines, 291.
Tolet, 238.
Tournemire P., 406.
Trapp G., 110.
Tremblay R., 396.
Trethowal D.-I., 330.
Troadec H.-G., 215.
Troisfontaines R., 111.
Tronson, 47.
Trottier A., 432.
Truhlar G., 108.
Tychonius, 390.
Tyskiewicz S., 112 ; 335.

Utterdorfer O., 336.
Uytautas R., 224.

Vaccari A., 216.
Vacherot, 379.
Vaganay L., 212.
Valensin Aug., 198-203.
Valentin-Breton P., 94 sv.
Valfrey, 278.
Van Camp C., 217.
Van Cauwemberg, 140.
Vandenrergue B.-H. 333, 436.
Van der Perre A., 332.
Van der Veldt J., 110.
Van Doderwaad J., 216.
Van de Walle B., 221.
Van Lantschoot, 140 ; 157.
Van Loock E., 330.
Van Roey A., 435.
Vasquez, 237.
Vaux Saint-Cyr M.-B. de, 215.
Veny Balester A., 322.
Verardo R., 109 ; 223.
Verbeke G., 373.
Vergot, 170.
Vernes P., 297.
Vernet A., 108.
Vernet Mgr F., 249 ; 411.
Veuthey L., 333.
Vincent L.-R., 214.
Vincent Mgr F., 94.
Vincent Pallotti (B.), 224 ; 335.
Vincent de Paul (S.), 309.
Vinken M., 224.
Vintimille Mgr de, 410.
Visser P., 223.
Vives J., 329.
Volker W., 77-85 ; 318.
Voltaire, 399.
Von der Goltz, 144 ; 153.

Walkenbach A.-P., 335.
Walz A., 110 ; 221.
Watkin E.-I., 434.
Weber J.-J., 215.
Weil S., 315.
Wendell F.-L., 436.
Westow T.-L., 330.
Wicki I., 106.
Williams C., 223.
Wilmart D.-A., 105 ; 306.
Winandy D.-J., 94 sv.
Wulf F., 109.

Yves de Chartres (S.), 243.

Zacharie de Lisieux, 174.
Zaninonic A., 333.
Zinzendorf, 336.
Zickler, 233.
Zoega, 141.

REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 121

JANVIER-MARS 1955

NOTRE CROISSANCE DANS LE CHRIST ..... P. Galtier, s. j. 3
L'HUMILITÉ A L'ÉCOLE DE S. AUGUSTIN... P. Adnès, s. j. 28
LA SPIRITUALITÉ D'ABANDON CHEZ SAINT JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE .... A. Rayez, s. j. 47

NOTES ET DOCUMENTS :

LE « VRAI GNOSTIQUE » DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE D'APRÈS W. VOELKER .. H. Crouzel, s. j. 77
UN SPIRITUEL PORTUGAIS DU XVII[e] SIÈCLE : FR. ANTONIO DAS CHAGAS......... R. Ricard 84

COMPTES RENDUS :

LE MÉMORIAL SPIRITUEL DE SAINTE GERTRUDE. LIVRE DEUXIÈME DU HÉRAUT DE L AMOUR DIVIN (P Debongnie). — *JEAN GAUTIER* : LA SPIRITUALITÉ CATHOLIQUE (M. Olphe-Galliard)... 92

CHRONIQUE.......................... 100

BIBLIOGRAPHIE 108

DIRECTION : 22, Rue des Fleurs, TOULOUSE
C.C.P. 658.71, Toulouse

ADMINISTRATION (Abonnements) : 9, rue Monplaisir (C.C. n° 593, Toulouse)

Dépôt à Paris : Librairie BEAUCHESNE, 117, rue de Rennes (VI[e])

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 112 pages in-8°

RÉDACTION

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante : M. M. Olphe-Galliard, *Revue d'Ascétique*, 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 65871.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Monplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance, en francs français.

France et Colonies..................	1200 fr.
Etranger..........................	1500 fr.
Chaque numéro isolé...............	300 et 350 fr.

L'année 1949, comportant plus de cinq cent soixante pages, est vendue 1.200 francs pour la France 1.500 pour l'étranger ; le numéro des *Mélanges Viller* respectivement 1.000 et 1.200 francs.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique

9, rue Monplaisir, Toulouse.

Lettres Spirituelles du P. J.-J. Surin, éd. Michel-Cavallera. 2 vol. in-8° de L-335 et XVI-462 pages. 1500 fr.

Le livre de Sainte Angèle de Foligno, documents inédits, par le R. P. Doncœur. Un vol. in-8° de XLII-233 pages. 700 fr.

P. Debongnie. — **Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry**. *Ses réformes et ses écrits.* Un vol. in-8° de XI-354 pages. 800 fr.

J. de Guibert, S. J. — **Etudes de Théologie Mystique.** Un vol. in-8° de VIII-320 pages. 700 fr.

— **Leçons de Théologie Spirituelle**, tome I, nouvelle édition. Un vol. in-8° de 418 pages *(en réimpression).*